VETUS TESTAMENTUM

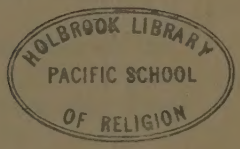
QUARTERLY PUBLISHED BY THE

INTERNATIONAL ORGANIZATION OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME VI

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON
P. A. H. DE BOER
MILLAR BURROWS
HENRI CAZELLES
E. HAMMERSHAIMB
MARTIN NOTH



LEIDEN
E. J. BRILL
1956

V.6
1956.

Copyright 1956 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

PRINTED IN THE NETHERLANDS

54377

CONTENTS

Articles:

Ap-Thomas, D. R., Notes on some terms relating to Prayer... 225
Baumann, E., Das Lied Mose's (Dt. xxxii 1-43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht 414
Birnbaum, S. A., The Negeb Script 337
Blau, J., Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln 242
Buber, M., Die Erzählung von Sauls Königswahl 113
Fichtner, J., Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments..... 372
Fohrer, G., Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob 249
Goitein, S. D., *YHWH* the passionate. The monotheistic Meaning and Origin of the Name *YHWH* 1
Gray, J., The Hebrew Conception of the Kingship of God 268
Grelot, P., La dernière étappe de la rédaction sacerdotale.. 174
Kopf, L., Das arabische Wörterbuch als Hilfsmittel für die hebräische Lexikographie 286
Maag, V., Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation 10
Mauchline, J. Gilead and Gilgal: some reflections on the Israelite occupation of Palestine 19
del Medico, H. E., La Traduction d'un Texte démarqué dans le Manuel de Discipline (DSD x 1-9) 34
Michel, D., Studien zu den sogenannten Thronsbesteigungspsalmen 40
Rubinstein, A., Conditional Constructions in the Isaiah Scroll (DSIa) 69
Stoebe, H. J., Die Goliathperikope 1 Sam. xvii 1-xviii 5 und die Textform der Septuaginta 397
Ullendorff, E., The Contribution of South Semitics to Hebrew lexicography 190
Wainwright, G. A., Caphtor-Cappadocia..... 199
Wevers, J. W., A Study in the Form criticism of individual Complaint Psalms 80

Short Notes:

Blau, J., Zum Hebräisch der Übersetzer des AT 97

BLAU, J., Gibt es ein emphatisches *'et* im Bibelhebraeisch? 211
GOTTSTEIN, M. H., A Note on צנח 99
GRELOT, P., Sur la Vocalisation de הילל (Is. xiv 12) 303
KOMLÓS, O., תָּכוּ לְרַגְלֶךָ (Deut. xxxiii 3) 435
LA SOR, W. S., The Messiahs of Aaron and Israel 425
LEWY, I., The Beginnings of the Worship of Yahweh, conflicting biblical Views 429
MEEK, TH. J., Job xix 25-27 100
DE MENASCE, J. P., Iranien *naxčir* 213
ORR, A., The seventy Years of Babylon 304
RABINOWITZ, J. J., The meaning of תת בעל מוזנא in the aramaic Papyri 104
RUBINSTEIN, A., The Essenes according to the slavonic Version of Josephus' *Wars* 307
SZYSZMAN, S., Communauté karaïte d'Istamboul 309
WALKER, N., Elohim and Eloah 214
WERNBERG-MØLLER, The pronoum אתמה and Jeremiah's Pun . 315
WINTER, P., Twenty-six priestly courses 215
WOLFF, H. W., Jahwe als Bundesvermittler 316
ZWI WERBLOWSKY, R. J., Stealing the Word 105

Reviews:
BIČ, M.
C. Jakubiec, Wprowadzenie do ksiag Starego Testamentu. 331
BURROWS, M.
L. H. Vincent, Jérusalem de l'ancien Testament 107
CAZELLES, H.
J. Nougayrol, Le palais royal d'Ugarit III, Textes accadiens et hourrites 218
H. Haag, Bibel-Lexikon, VII 222
P. Auvray, Initiation à l'hébreu biblique 322
R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam 324
E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament 326
E. Zolli, Guida all'antico e nuovo testamento 335
GRAY, J.
A. R. Johnson, Sacral Kingship in ancient Israel 440
PLÖGER, O.
Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae 437

PORTEOUS, N. W.,
Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen 322
ROWLEY, H. H.
The second international Old Testament Congress 443
SZYSZMAN, S., Папесминский Сборник 110

Booklists: 112, 224, 335, 448

Indexes:
General 449
Authors Cited 452
Biblical Quotations 458

YHWH THE PASSIONATE
THE MONOTHEISTIC MEANING AND ORIGIN OF THE NAME *YHWH*

BY

S. D. GOITEIN

Jerusalem

The questions of the pronunciation, meaning and origin of the name YHWH recently have been treated in great detail in A. MURTONEN's monograph *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names* etc. (Helsinki 1952), in which also the same author's study on "The Appearance of the Name YHWH outside Israel" [1]), *Studia Orientalia* (Helsinki 1951) XVI: 3, is incorporated. Nevertheless — as is natural and as Dr. MURTONEN himself emphasized — even this very extensive and fully documented work has not exhausted the subject. Of the items not quoted in it I would like to note GARDNER's article in the *Expository Times*, 1908/9, to which we shall have to come back later on, and two articles by M. H. SEGAL, published in *Tarbiz*, IX, p. 123-162 (Jerusalem 1938) and ib. XII, p. 97-108 [2]). Of the studies which have appeared since the publication of MURTONEN's book, mention should be made of E. SCHILD, On Exodus iii 14 "I am that I am" in *V.T.* IV (1954), p. 296-302, J. Philip HYATT, "YHWH as the God of my Father", *V. T.* V (1955), p. 130-136, especially 136, G. R. DRIVER, "The Interpretation of YHWH as a participle Form", *JBL* LXXIII (1954), p. 125-131, and Z. BEN-ḤAYYIM's careful study on the pronunciation of the tetragrammaton by the Samaritans in *Eretz Israel*, III (Jerusalem 1954), p. 147-154.

The present writer, an Arabist, dares to add his own findings to the vast literature on the subject, not only because — as is perhaps natu-

---

[1]) A similar subject is treated by J. GRAY, "The God *YW* in the Religion of Canaan", *J.N.E.S.*, XII (1953), p. 278-83.

[2]) As a curiosity I would like to mention that the great Islamic scholar I. GOLDZIHER also wrote about this topic: "Noch etwas über das Tetragrammaton", *Allgemeine Zeitung des Judentums*, XXXIV (1870), p. 928-30; "Ueber das Tetragrammaton", *Ungarisch-Jüdische Wochenschrift* I (1871), p. 139-40. Owing to the impossibility at present of using the Hebrew University Library on Mount Scopus, Jerusalem, I was unable to see these articles. A bibliographical reference to them is found in *Ignace Goldziher Memorial Volume* I, Budapest 1948, 420-1 (A. SCHEIBER).

ral — he believes to have found the right solution, but also for methodological reasons. His explanation is based on a comparison with an Arabic root. However, the meaning of that root is brought out not so much by the dictionaries as by its actual use in Arabic literature. This shows that semantics should be based on familiarity with the life of a word and not on its standardized meanings. In general, it seems that the close connection between Biblical and Arabic studies, which had existed so long to the benefit of both, has loosened somewhat of late. This may be due to the great strain put on the biblical scholar by the enormous output in his own field and in the kindred subjects of the archaeology and the literatures of the Ancient Near East [1]).

The point of departure for our observations are those passages in the OT which seem to indicate that the meaning of the name YHWH was still fully understood. A verse like Hosea xii 6 "And YHWH, the God of Hosts, His name (i. e.: reputation) is YHWH" makes sense only, if the word YHWH still meant something to those for whose ears the verse was intended. Therefore, Exodus xxxiv 14 "YHWH, His name is the Jealous" should not be understood as simply implying that the nature of YHWH was that of a jealous God, but that his very name actually meant this. The following discussion of the roots *qn'* and *hwy* will demonstrate that this is indeed the case.

The translation of *qn'* by "jealous" does not do justice to the rich contents of the word, which conveys two meanings, characteristic of the old Israelite and possibly of ancient man in general: the strength of an emotion and the exclusiveness of its direction. It denotes complete devotion either to one's own aims or to another person. Therefore, the word can stand parallel either to Love, as in the Song of Songs viii 6, or to Hatred and Anger, as in Deuteronomy xxix 19.

Similarly *hwy* expresses strong feelings and passion, mixed with the idea of personal ambition and arbitrariness. "The mighty one says whatever his soul desires" (Micah vii 3). "God does not let the soul of the pious starve and repulses the desire of the wicked" (Proverbs x 3). For reasons which will be discussed at the end of the article, the root *hwy* has almost disappeared from Biblical Hebrew and is used in it only in a pejorative sense, as indicated in the examples adduced. In Arabic, however, the root had an extre-

---

[1]) A general discussion of the problem "Arabia and the Bible" is to be found in the present writer's book *Jews and Arabs: their Contacts through the Ages* (New York 1955), 19-45.

mely rich life and in many respects resembled the Hebrew root *qn'*. In the examples of Biblical הַוָּה quoted above, the word appears in connection with *nefeš*, soul, and the same is the case in Arabic, where *nafs*, the soul, is the seat of *hawā*, passion [1]). *Hawa* is the blind, strong passion of a man which is often stronger than himself. Man should not obey or follow his *hawā* [2]), he should not make it his God [3]). In the first place, the root denotes the passion of love and as such is most common in Arabic literature. It has preserved, however, throughout also the notion of selfishness, of whim, of partisanship and even partiality. *Amara bil-hawā* means "to give orders arbitrarily" [4]); *naṭaqa 'an il-hawa* "to speak out what one likes and not what one is told to say" [5]). The plural *ahwā* means prejudice and bias in personal and political matters [6]) and was indeed the usual word denoting adherence to a party in the many civil wars which shook the Arab kingdom of the Caliphs from its very beginning.

This short survey indicates that the basic meaning of the root *hwy* is, on the one hand, passionate love, on the other hand, equally passionate selfassertion or devotion to some aim. Both traits are characteristic of YHWH as depicted in the OT. The name has the usual form of an imperfect — as e.g. the names of Isaac or Jacob [7]) — and means therefore "He who acts passionately, the Passionate". The derivation from a root corresponding to the Arabic *hwy* has been suggested already by GARDNER [8]), who takes it, however, too narrowly in the sense of "The Lover" and by G. A. BARTON, *Semitic and Hamitic Origins* (Philadelphia 1934), p. 338, who regards it as a causative and explains: "It apparently applied to a god of life and fertility and characterised him as 'He who causes to love passionately' ". However, the ideas of procreation and fertility are entirely absent from the root *hwy*, and there is no necessity to assume a causative meaning for the name YHWH. Its transliteration by the LXX as Ιαουε, Ιαβαι

---

[1]) Many instances of this usage could be adduced from Arabic literature, cf., e.g., Koran ii 87; liii 23; lxxix 40. Kitāb al-Aghānī[3], VI, p. 238, line 9.

[2]) Koran iv 135 and often. Aghānī, ib., p. 66, l. 1.

[3]) Koran xxv 43 etc.

[4]) E.g. Abū Yūsuf, Kitāb al-Kharāj (Cairo 1346/1927-8), p. 4, l. 7.

[5]) Koran liii 3.

[6]) Aghānī V, p. 138, l. 9; X, p. 16, l. 1.

[7]) Cf. M. NOTH, *Die Israelitischen Personennamen etc.* (Stuttgart 1928), p. 27-31.

[8]) *Expository Times* 1908/9, p. 92. I know this article only through KOENIG's *Dictionary of Biblical Hebrew*. The reason for my inability to read it is stated above, p. 1, note 2.

etc. [1]), does not imply that the word has the Hif'il form, as we have such transliterations as θαγε for תְּהֻגָּה Ps. xxv 28, or αβεν for אֶבֶן 1 Sam. vii 12 [2]). Indeed during the long history of the interpretation of that name, it has mostly been assumed that it goes back to the imperfect form of Qal [3]).

Our sources — and indeed the very nature of the problem studied here — prevent us from attempting to state, when exactly the name YHWH has come into being. It is, however, feasible to assume that the verse Exodus vi 3, which says that God has not made himself known to the Patriarchs by His name YHWH, reflects a real fact. It seems that the very name YHWH originated at one and the same time with the rudiments of the idea of Monotheism and with the preparations towards a great act of deliverance. For the name implies two things: that its bearer passionately demands exclusive devotion and that he himself is passionately devoted to those that whorship him. It is in the light of this definition that a new interpretation of Exodus iii 14, the oraculum given to Moses from the burning bush, is attempted here.

This oraculum can be understood properly only by comparing it with another theophany granted to Moses, in which exactly the same type of oraculum is used, namely Exodus xxxiii 19. The very essence of that oraculum is the authentic interpretation of YHWH's proper name in a heavenly apparition. God says there to Moses: I shall cause all my bounty to pass before you and proclaim the *name* of YHWH in your presence and

> shall be gracious to whom I shall be gracious
> and show mercy to whom I shall show mercy.

Clearly the meaning of this passage is that YHWH proclaims His name in order to make manifest his nature: He is passionately devoted to those whom he regards as worthy, i.e. to those that are devoted to Him.

In the same vein and with an almost identical wording, the apparition in the burning bush says (Ex. iii 14): אהיה אשר אהיה, which is to be understood as אהוה אשר אהוה, and means: "I shall passionately love whom I love" and in other words: I shall redeem the people of

---

[1]) See A. Murtonen, *op.cit.*, 43-4 and in particular p. 44, note 1.

[2]) Cf. Alexander Sperber, "Hebrew based on Greek and Latin Transliterations", *H.U.C.A.* XII-XIII (Cincinnati 1937-8), p. 218 and 203.

[3]) Cf. U. Cassuto's detailed survey in the *Encyclopaedia Biblica* I (Jerusalem 1950), 307-11.

Israel, who worship me. 'HWH, "I love passionately" (Ex. iii 14 b) is the magic word destined to revive the spirits of the children of Israel who were groaning under the yoke of Pharaoh.

The writing אהיה instead of אהוה can be explained in different ways. It could be a phonetic variation, as the Qeri-Ketib הותי and היתי from the same root in Job vi 2 [1]). It could be also a Tiqqun Soferim, introduced because the root *hwy* was used in later Biblical Hebrew only in a pejorative sense; with the Tiqqun Soferim possibly was combined some theological speculation, deriving the name from the root *hyy*. In any case, the striking parallel with Ex. xxxiii 19, as well as the situation, in which this oraculum was given, leave little doubt as to its real meaning.

There is nothing exceptional in the fact that the name of a god expresses the idea of love. The names of the ancient south-Arabian deities Wudd and Rahman are outstanding other examples. The word YHWH, however — as we have seen — contains more than this. It conveys also the notion of exclusiveness and jealousy, in other words the emotional aspects of monotheism. Israel became the so-called chosen people through an act of arbitrary, irrational love — expressed by the verbs חשק and אהב (Deut. x 15). If God's own name means passionate love, it is natural that His worship should consist above all in love: "You shall love YHWH, your God, with all your heart and all your soul and all your might" (Deut. vi 5). As is well known, the command to love God occurs in Deuteronomy no less than ten times [2]) and already in Deborah's Song the worshippers of YHWH are simply called His lovers, Jud. v 31.

The proposed interpretation of the name YHWH can be accepted only when the connection between it and the short forms attached to other words: YH, YW and YHW and the divine name YH is plausibly explained. While the attached forms may be either abbreviations of YHWH or adaptions of the shorter name YH, the latter by no means can be regarded as an abbreviation of YHWH. For as against 6823 times, in which YHWH occurs in the OT, the name YH appears only 25 times and exclusively in poems or prayers [3]),

---

[1]) The word should be translated not, as usual, by "my disaster", but by "my emotion, my unhappiness", as parallel to כעסי and in conformity with the basic meaning of the root *hwy*.

[2]) Cf. the commentaries to Deut. vi 5, e.g. A. Bertholet (Freiburg 1899), p. 24.

[3]) It is found, e.g., in the ancient song, which is quoted three times in the OT (Ex. xv 2, Is. xii 2, Psalms cxviii 14) and in the cryptic curse on Amaleq (Ex. xvii 16).

but never in narrative and legislative and other prose texts. Both the number and the circumstances of the cases in which the word occurs clearly indicate that Yāh cannot have originated by the shortening of the name YHWH. For in this case it should occur at least as frequently as the full name and should be found particularly in texts reflecting ordinary speech, i.e. in prose. On the other hand, the very forms of the two names show that there existed some connection between them. Therefore, if — as we have seen — Yāh is not derived from YHWH, the latter must have originated from Yāh. In the same direction points the fact that the name YH or YW obviously was found also outside Israel, and must therefore be older than YHWH, which is characteristic of the latter.

That this is indeed the case is evident from the very nature of the names YH or YW. Obviously, these are primordial words, exclamations expressing outmost excitement after a divine apparition had been experienced. It is the feeling expressed by the Patriarch Jacob with the words: "Indeed, there is YHWH in this place and I did not know it" (Genesis xxviii 16). If the word originally was an ejaculation, it is natural that it appears in different forms. Similarly, the vocative is *yā* in classical Arabic, but *wō* in one of the dialects of Lower Yemen, which has preserved many archaic traits [1]). It is also highly probable that the cry *WHW*, with which the altar in the Temple of Jerusalem was circumambulated on the Feast of Tabernacles [2]), is connected with the forms of the ancient invocation of God. If the name Yāh is undoubtedly older than YHWH, a theory must be offered to explain how the latter developed from the former.

For this purpose, the technique of the prophetic audition has to be considered briefly. In an apparition granted to him, Amos sees a basket of fruits *Qayiṣ* (viii 2). Nothing is more suggestive of blessing and prosperity than a sight of ripe, luscious fruits. However, Amos knows with certainty that he has not been called to bless and to prophesy happy tidings. He ponders. Suddenly, he understands: not *Qayiṣ*, but *Qēṣ*, the End has come. Similarly, Jeremiah sees a rod of almonds' blossoms. (i 11). Could there be a more beautiful picture of comfort and hope than that? Jeremiah was of a family of priests. He no doubt had learned about the staff of his ancestor Aaron, which

---

[1]) A detailed study of this highly interesting dialect (which knows, e.g., also the use of Waw Consecutivum) will be published by the present writer in the *Scripta of the Hebrew University* IV, Jerusalem.

[2]) Mishna Sukkoth, ch. iv, section 5.

was reputed to have produced blossoms and fruits like an almond tree [1]). However, Jeremiah knows that such an apparition is a test — indeed *the* test, whether he is a true prophet or a simple man who follows the impressions of his senses — and he passes it successfully: not *Šāqēd*, almond, but *Šōqēd*; God watches and hastens to fulfil His word.

This shows that an audition or apparition granted to an ancient "man of God" was interpreted by him according to the general trend of his prophetical message. Bearing this in mind, we are able to explain how the name YHWH originated out of the name Yāh. We cannot know who was the man who first pronounced the name YHWH, although, as we have seen (cf. also note 2), there exists much likelihood that it was Moses. We may assume that the Prophet — as we may call the creator of the name YHWH for convenience sake — had been in deep anguish for a considerable time. Should it have been Moses, there were the sufferings of his people and his separation from it to have accounted for this. At the same time — we may assume — the Prophet came to the conclusion that his people could be redeemed only if they worshipped exclusively the God of their Fathers. That God, however, was known under different names, such as *Paḥad Yiṣḥāq* or *Abīr Ya'aqōb*, as well as by the name *Yāh*, which probably was not confined to the Prophet's people. For many nights the Prophet had groaned: "*Yāh, Yāh*". Suddenly, when the echo of his ejaculations came back to him, he understood: not *Yāh-yāh*, but *yahwā* (or however the imperfect of the root *hwy* was pronounced in those days) — that is the name and the true nature of the God of your people: One who loves and redeems, but also demands for himself exclusive adherence. Thus the name YHWH came into being as the interpretation of a prophetical audition in a primitive monotheistic sense, and — may I add — Biblical monotheism never abandoned entirely the notions expressed by that root *hwy*.

As has been remarked above, the meaning of the word YHWH must have been known for a long time, after it had become the name of Israel's national God. The great theophany in Exodus xxxiv 6-7 can be understood properly only under this assumption. Moses asks God to manifest Himself to him through His name [2]). God grants

---

[1]) Whatever the age of the sources in which the account occurs, the motif itself is old, and I wonder whether Jeremiah's first vision was not unconsciously influenced by it.

[2]) Different versions of a story in which Moses seeks God's manifestation

this request and appears to Moses proclaiming- YHWH i s YHWH, n a m e l y a God who is — on the one hand — merciful and gracious etc. and — on the other hand — visiting the iniquities of the fathers upon their children etc., the stress being laid on the aspect of mercy and forgivingness. The word YHWH is not *repeated* here, but the name is *explained* by its meaning: YHWH is the Passionate, a disposition which can work in two different ways [1]).

In addition, I should like to suggest that the formula "I am YHWH" [2]) originally meant: I am the one who is passionately extreme both in punishing and rewarding. As is well known, this formula is particularly frequent in Leviticus (46 times) and Ezekiel (73 times) and other late books. How far at that time the meaning of the word YHWH was still alive, is a matter for further inquiry. In any case, the formula may have originated far earlier than the books in which it is so often repeated. However, I would not like to press this point.

Why does the root *hwy* appear in the OT only in the nomen *hawwa* and in the name YHWH? Most probably, even at the time when the name YHWH came into existence, the root was used less than the semantically very similar *qn'*. Once YHWH had become the name of the God of Israel, the use of the root was avoided, especially as there was no need for using it, owing to the existence of the concurrent root *qn'*. Similarly, in the whole OT the exclamation *yāh* never occurs, obviously because of the existence of the divine name *Yāh*. In the late Midrash, when *Yāh* had become completely obsolete, the exclamation *yāh* was used without scruples, probably after having been introduced into Hebrew from outside [3]).

---

through his name are reflected in Ex. iii and xxxiii-xxxiv. This fact — as I may note in passing — seems to corroborate the assumption that the discovery of the name *YHWH* was attributed to him.

[1]) Such descriptions of the character of a person by the explanation of his name is not infrequent, cf. 1 Sam. xxv 25 and Ruth i 20 (with which i 13 is to be compared).

[2]) See MURTONEN, *op.cit.*, p. 82 sq.

[3]) BEN IEHUDA, *Thesaurus Totius Hebraitatis*, p. 1981. A third instance of the disuse of a word because of its sacred connotations is perhaps *qdš*. *Qdš* originally means "exclusive possession" and appears in Mishnaic Hebrew in this original meaning, narrowed down to bringing a woman into one's exclusive possession by a legal act. The word certainly had been used all the time in this sense in the dialect, which, in Mishnaic times, became the literary language of the Rabbis. By that time, various derivations of the root, *qdš* had acquired so many technical meanings that one had no scruples any more to use it also for secular purposes.

In conclusion, I would like to recapitulate the main findings of this article:

1) The name *Yāh* is older than *YHWH*. It is a primordial word and most probably was in use also outside Israel. Precisely for this reason, the need for a new and special name for the God of Israel made itself felt.

2) The new name came into existence at the time of a great national calamity through the conception of a rudimentary monotheism. It is the reduplication of *Yāh*, interpreted as *yahwā*, the imperfect form of *hwy*, which means: the One who loves passionately and helps those that worship Him, while, at the same time, demanding exclusive devotion to Himself.

3) The theophany at the burning bush is to be understood in the light of Exodus xxxiii 19. Both theophanies are based on oraculums showing the same syntactic form: "I love whom I love" (Ex. iii 14) = "I shall show mercy to whom I shall show mercy" (Ex. xxxiii 19).

4) Ex. xxxiv 6-7 is to be interpreted thus: "YHWH is YHWH", i.e. The Passionate, a disposition which may work in two different ways, although love is its most conspicuous component.

5) Both inner reasons and literary indications make it plausible that Moses was the discoverer of the name *YHWH* or at least was regarded as such in Israel. Of course, there can never be certainty in this matter.

ERWÄGUNGEN ZUR DEUTERONOMISCHEN KULTZENTRALISATION[1])

VON

VICTOR MAAG

Zürich

Die literarkritischen und formgeschichtlichen Arbeiten zum Deuteronomium [2]) haben unter anderem sehr deutlich werden lassen, dass das Grundmaterial des Deuteronomiums jedenfalls nicht mit der Zentralisation des Gottesdienstes nach Jerusalem gerechnet hat. Die Abstimmung des Deuteronomiums auf die Zentralisation des Kultus erweist sich als Überarbeitungsfaktor, und die betreffende literarische Schicht lässt sich als schmale Grösse verhältnismässig leicht von den anderen Materialien des Buches abheben. Infolge dieser Erkenntnis ist es gelungen, die Wurzel der deuteronomischen Hauptstoffmassen in den Kreisen des *'am ha'aräṣ*, des alten Heerbannes zu finden, der durch den 701 erfolgten Verlust der königlichen Söldnertruppe erneut zu höchster Bedeutung gelangt war. Und mit dem Landadel zusammen, der den Heerbann führte, scheint es das Land-Levitentum gewesen zu sein, das an der Formgebung der Hauptmasse des deuteronomischen Rechtsbelehrungsbuches wesentlichen Anteil hatte. Eines dagegen ist mindestens ebenso klar: *Die* deuteronomische Schicht, die sich die Kultzentralisation angelegen sein lässt, kann nicht aus denselben Kreisen stammen [3]). Man möchte als Urheber der Zentralisationsschicht die jerusalemische Priesterschaft vermuten. Allein, wenn Dt. xviii 7 die

---

[1]) Referat, vom Verfasser am XIII. Deutschen Orientalistentag, in Hamburg gehalten, am 28. Juli 1955.

[2]) Hingewiesen sei aus der reichen Literatur nur auf WELCH, *The Code of Deuteronomy*, 1924; BENTZEN, *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, 1926; HORST, *Das Privilegrecht Jahwäs*, 1930; NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940; NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 1943; v. RAD, *Deuteronomium-Studien*, 1948; v. RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951; GALLING, *ThLZ*, 1951, p. 195.

[3]) Man wird mit der von BENTZEN u.A. vertretenen gegenteiligen Annahme in unüberwindliche Schwierigkeiten hineingeführt: Die Grosszahl der Landleviten sollte danach die freie und führende Stellung in ihren Städtlein (Vgl. v. RAD, *Dt-St.*, p. 47, 48) aufzugeben *gewünscht* haben, um sich und ihre Söhne in den grossen Kultapparat der Hauptstadt einordnen zu lassen und es der Zukunft

Landleviten zum Priesterdienst in Jerusalem zulassen möchte, diese Bestimmung sich dann aber nach dem Zeugnis von 2 K. xxiii 9 als undurchführbar erwiesen hat, so kann sie wohl nur am Widerstand der in Jerusalem amtenden Zadoqiden gescheitert sein. Ihrem Kreise aber entstammt sie in diesem Falle sicher nicht. So mag denn an der Ausarbeitung der Zentralisationsbestimmungen des Deuteronomiums mindestens auch ein nichtpriesterlicher jerusalemischer Urheberkreis wesentlich mitbeteiligt gewesen sein. Man wird ihn nirgend anders als am Hofe und beim Stadtadel von Jerusalem zu suchen haben. Es ist kaum anders denkbar, als dass hier Hof und Tempel zusammengearbeitet haben, und zwar so, dass der Tempel zunächst einmal Kompromisse hat eingehen müssen, indem er sich Bestimmungen gefallen liess, die er in der späteren Durchführung der Praxis rückgängig zu machen verstanden hat.

Welches aber war die eigentliche Triebfeder für die Zentralisation? Priesterlicher Ehrgeiz der Zadoqiden? Wer die Frage bejahen möchte, müsste dann jedoch auch fragen, warum diesem Ehrgeiz gerade jetzt nachgegeben worden sei, in einem Augenblick nämlich, da der König auf das ganze Landvolk stärker als in allen Jahrhunderten seit Salomo angewiesen war. Oder war es das Interesse an der Reinigung des Jahwä-Kultes, der an all den Landheiligtümern hoffnungslos verheidet gewesen wäre und damit einer Aufhebung dieser Kultstätten gerufen hätte? Überblickt man indessen den ganzen, 2 K. xxiii 4-7 aufgeführten Katalog von heidnischen Symbolen, die bei der Reinigung des jerusalemischen Gottesdienstes aus dem

---

anheimzustellen, welche Stellung einem Jeden von ihnen in diesem Apparat zugewiesen würde! Wenn BENTZEN, S. 32, Anm. 2 selber feststellt: „Das Gesetz bezeugt jedenfalls ein Interesse der Leviten am Verbleiben in der Provinz", so ist dies durchaus richtig. Man muss dann aber die Schicht, die durch dieses Interesse charakterisiert wird, in den Levitenkreisen, die Zentralisationsschicht, die diesem Interesse diametral gegenübersteht, anderswo geistig verwurzelt denken.

Auch die Verarmung des Land-Levitentums, von der v. RAD, 47 f. spricht, und die das Aufkommen des Zentralisationswunsches erklären könnte, erklärt es eben doch nicht; denn die Verarmung scheint sich nach Ausweis von Dt. xiv 22-29 erst eingestellt zu haben, als das Kultmonopol für Jerusalem bereits in Kraft getreten war und infolgedessen die Zehnten des ganzen Landes nach Jerusalem abwanderten. Der erste Schritt in dieser ganzen Ereignisreihe war jedenfalls die Aufhebung der Land-Heiligtümer. Ihr wird die Verarmung der Leviten gefolgt sein, der trotz gut gemeinten Weisungen, wie Dt. xiv 27 f. nicht beizukommen war, und die dann einer Bestimmung, wie sie Dt. xviii 6 ff. vorliegt, gerufen hat. In ihr fällt ja vor allem auf, dass dem Landleviten, der nur noch die Stellung und wohl auch nur noch die Einkünfte eines *ger* hatte, die Übersiedelung nach Jerusalem freigestellt wird.

Tempel weggeschafft werden mussten, fällt einem die Annahme schwer, dieses Warenhaus von Kulteinflüssen könnte durch irgend ein kleines Ortsheiligtum je in den Schatten gestellt worden sein. So gut wie in Jerusalem hätte sich im ganzen Reichsgebiet der Kultus reformieren lassen. Und wenn Dt. xviii 7 den Land-Leviten Anteil am Priesterdienst zusichert und 2 K. xxiii 9, obgleich es ihnen dieses Recht nicht einräumt, sie immerhin als die "Brüder" der Zadoqiden aus den Tempelpfründen pensioniert sein lässt, so heisst dies doch ganz deutlich, dass man diesen Landpriestern keine schlechte Verwaltung ihres Jahwä-Dienstes hat vorwerfen können oder wollen. Ihre Heiligtümer wurden somit nicht wegen gröblicher kultischer Verunehrung Jahwäs geschlossen. Vielmehr muss die eigentliche Begründung für die Kultzentralisation anderswo gesucht werden. Die betreffenden Bestimmungen weisen selbst auf diesen Punkt hin: Der Zion ist „die Stätte, die Jahwä, dein Gott, aus allen deinen Stämmen erwählt . . . . ." [1]). Der Grund der Zentralisation war somit der Glaube an die Erwählung dieses und nur dieses Heiligtums durch Jahwä. Und wenn ein solcher Glaube gerade zur Josia-Zeit zu so umwälzenden Massnahmen zu führen vermochte, musste ihm eine Evidenz innewohnen, welche die doch ausserordentlichen Schwierigkeiten der Zentralisation zu überwinden vermochte. Das bedeutet, dass die Lehre von der Erwähltheit des jerusalemischen Tempels mehr als eine priesterliche Lehre, mehr als eine frommanmassende Theorie gewesen sein muss. Sie entstammte vielmehr einer Überzeugung, die mächtig und fordernd und überwindend feststand.

Woher hatte Jerusalem diese Überzeugung? Woher Tempel und Hof, die sich offenbar in ihr fanden? Und woher hatte dieser Glaube eine Evidenz, die auch die innern Widerstände des Landvolkes, das an seinen Heiligtümern doch gewiss nicht wenig gehangen hatte, zu besiegen imstande war? Aktiven Glauben hat Israel immer aus seinen Geschichtserfahrungen geschöpft. Und da drängt sich nun allerdings die Erinnerung an eine Geschichtstatsache auf, die in der Begriffs- und Empfindungswelt eines antiken Volkes unbedingt als Fingerzeig göttlichen Willens und besonderer göttlicher Huld gedeutet werden musste. Im Jahre 701, als Sanherib seine Strafexpedition nach Syrien und Palästina unternahm, hat keines der Ortsheiligtümer seine Stadt vor Brandschatzung und Plünderung zu bewahren vermocht — ausser dem Zionstempel. Jahwä hatte

[1]) Dt. xii 5, 11, 14, 18, 21 usf.

gesprochen. In Jerusalem erfuhr dieses Ereignis seine geschichtstheologische Erklärung, und Josia war der Mann, aus der Willenskundgebung Jahwäs die praktischen Konsequenzen zu ziehen.

Hatte, wie die neueren Arbeiten zum Deuteronomium lehren, im Gefolge der Ereignisse von 701 die Hauptmasse des Deuteronomiums in *ländlichen Kreisen* ihre Form angenommen, so begegnet uns in der Zentralisationstendenz und in dem sie begründenden Erwählungsglauben die Form, in der *Jerusalem* seinerseits ebenjene Ereignisse verarbeitet hat.

Josia stellte die judäische Politik auf eigene Füsse. Assur war am Sterben. Josia hatte aus assyrischem Erbe die Provinz *Samerina* (das Gebiet der zehn Nordstämme) bei lebendigem Leibe des Erblassers in eigene Verwaltung übernommen. Alles schien zur Hoffnung zu berechtigen, Umfang und Unabhängigkeit des alten Davidsreiches könnten endlich zurückgewonnen werden. Nationale Selbstbesinnung aber musste darin gipfeln, dass Juda und die für seine Politik Verantwortlichen sich ganz an Jahwä hielten, der einst David dieses Reich hatte aufbauen lassen. Man wird alle kultischen Massnahmen Josias unter diesem Gesichtswinkel betrachten müssen: Die Erfüllung von Jahwäs Willen sollte den ungeschmälerten Beistand des nationalen Gottes für eine von den Grossmächten am Nil und im Zweistromland unabhängige, national selbstbewusste Politik garantieren. Wollte Josia ein starkes, innerlich geeinigtes Volk schaffen, so musste er darauf bedacht sein, allen im Reiche wirksamen heiligen Überzeugungen zum Durchbruch in der religiösen Praxis zu verhelfen: den heiligen Überzeugungen des Landvolkes und denen Jerusalems.

In der josianischen Reform nun scheint es darum gegangen zu sein, den religiösen Anliegen dieser *beiden* Kreise gerecht zu werden. So sehr es somit richtig ist, im Deuteronomium eine nicht zentralistische und eine zentralistische Schicht zu erkennen, so gewiss hat die Reform eben die Befriedigung beider Anliegen zum Ziel gehabt, wie es denn ja wohl nicht zufällig ist, dass der Bericht des Königsbuches die verschiedenen Akte der Reform als eine Einheit verstanden wissen will.

Josia hatte für sein Bewusstsein nichts anderes getan und gewollt, als Jahwä zufrieden zu stellen, um damit der göttlichen Hilfe für seine Reichspolitik gewiss sein zu können. Man wird sich indes darüber klar sein müssen, dass die Zentralisation einen sehr tiefen Eingriff in das kultische Leben des Landes bedeutet haben wird; denn sie verunmöglichte einen Kultakt, der bisher zum normalen

Ablauf des Lebens in jeder Ortschaft gehört hatte. Das war die Begehung des *zäbaḥ*-Kultes bei jeder Schlachtung eines Herdentieres. Bis zur deuteronomischen Reform hatte zu jeder häuslichen Schlachtung ein *zäbaḥ* gehört. Jetzt jedoch musste Juda — und wohl bald danach auch Israel — ohne *zäbaḥ*-Feier schlachten lernen. Und dass dies seine Schwierigkeiten hatte, geht deutlich aus Stellen wie Dt. xii 15, 21 f. hervor, die sich alle Mühe geben, einzuschärfen, dass häusliche Schlachtung an sich ein durchaus unkultischer, profaner Vorgang sei.

Wie ist eine solche Neuordnung überhaupt innerlich möglich geworden? Äusserlich war sie ja ohne weiteres auf Grund königlichen Ediktes und auf Grund der Auffindung des "mosaischen" Buches durchführbar. Aber man wird sich davon doch Rechenschaft geben, dass dies alles nicht ohne einen geradezu gefährlichen seelischen Widerstand hätte vorgenommen werden können, wäre dafür die seelische Situation nicht allseitig reif gewesen. Die Evidenz des neuen Zions-Erwählungsglaubens vergegenwärtigt dabei jedoch nur die *eine* Seite der Reife. Wenn dieser Glaube sein Werk so schnell und vollständig hat tun können, dass er wegfegte, was altgeheiligter Tradition entsprochen hatte, dann musste die Substanz, die er angriff, ihrerseits ebenfalls zum Abbau reif geworden sein. Weshalb? Darüber wird eine religionsgeschichtliche Betrachtung Aufschluss geben können, die allerdings auf Zustände zurückgreifen muss, wie sie vor Israels Landsässigkeit geherrscht haben.

Das Alte Testament kennt grundsätzlich zwei verschiedene Formen des Tieropfers. Die eine Form besteht in der Darbringung (*minḥa*) eines Tieres, die *minḥa ʿola*, kurz *ʿola* genannt. Sie vollzieht sich dadurch, dass ein ganzes Tier an die Gottheit abgegeben wird. Die andere Form des Tieropfers besteht im Mahlopfer, dem *zäbaḥ*, einer Kommunionsmahlzeit, in deren Verlauf die Gottheit mit den Kultteilnehmern zusammen das betreffende Tier ganz oder teilweise verzehrt. Diese beiden Opfertypen sind verschiedenen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Ursprungs und haben sich auf dem Hintergrund verschiedener religiöser Gefühls- und Vorstellungswelten entwickelt.

Richten wir unser Augenmerk zuerst auf das Mahlopfer. Sein Ursprung ist im Bereiche der Steppen-Hirtenkultur zu suchen. Das Schlachtopfer-Mahl bildet in der religiösen Welt der Steppenhirten die phänomenologische Parallele zu den Jagdritualen der primitiven

Jägerkulturen. Steppenhirt und Steppenjäger weisen gewisse Gemeinsamkeiten bezüglich ihrer Lebensbedingungen und ihrer seelischen Verfassung auf: Beide leben weitgehend vom Tier, vom Herdentier der eine, der andere vom Jagdtier. Ihnen beiden aber bedeutet die Tötung eines Tieres einen von Grauen umwitterten Akt [1]). Das Tier, mit dem der primitive Jäger noch in einem merkwürdigen mystischen Verhältnis lebt, das Tier, dessen Seele, dessen Rachemacht, dessen Blut oder dessen Schutzgeist der Jäger fürchtet, ist auch für den Hirten nicht ein blosses Nutzungsobjekt, dem er ohne innere Wesensbeziehung gegenüberstünde. Zwar sind beim Hirten jene mystischen Bande zur Tierwelt, wie sie dem Jäger eigen sind, weitgehend gelöst, und es ist denn auch bezeichnend, dass wir in Hirtenkulturen all jene Symbole einer pananimalischen Mystik, wie Aussenseele, Totem und Nagual nicht finden. Der Hirte greift ja auch nicht in den Besitzbereich eines "Herrn der Tiere" oder eines "Buschgeistes" ein, wenn er ein Tier schlachtet. Er nimmt das Stück vielmehr aus seinem Eigentum. Dennoch ist ihm soviel von der primitiven Seelenbindung an das Tier geblieben, dass er das Gefühl einer persönlichen Verantwortung für Leben und Wohlergehen der Tiere seiner Herde nicht los wird. Darum ist ihm das Blut eines Schlachtieres ebenso unheimlich wie das Blut eines Menschen. Und so teilt der Steppenhirt mit seinem älteren Bruder, dem Steppenjäger, das Bedürfnis, jede notwendige Tiertötung mit kultischen Sicherungsmassnahmen zu umgeben. Die schützende Macht aber ist für den Hirten der Gott seiner Sippe oder seines Stammes, sein θεὸς πατρῳός, der ihm den Bestand der Sippe garantiert, ihn auf seinen Migrationsrouten führt, ihm vor allem auch die Herde zur Nutzung gegeben hat und ihm Wege zu guter Weide und reichen Wasserplätzen zeigt. Ähnlich wie der Buschgeist dem Urahnen des Jägerstammes die Jagdrituale geoffenbart hat, hat der Hirtengott dem Hirtenahnherrn die Schlachtungsregel kundgetan, bei deren Befolgung der Nachfahr ohne Furcht und Grauen, ohne Angst vor der Rache des Tieres ein Stück aus der Herde schlachten darf. Durch diese Regel war unter den Steppenstämmen, die in Palästina zum Kern der israelitischen Nation geworden sind, die Schlachtung an die doppelte Bedingung gebunden gewesen: Schächtung und Kommunionsmahl mit der Gottheit. Durch die Schächtung wurde der Sitz der Rache-

---

[1]) Vgl. Ad. E. Jensen, "Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung", *Paideuma* IV, 1950, 23-38. Dort auch Literatur. Ferner Hermann Baumann, "Nyama, die Rachemacht", *Paideuma* IV, p. 191-230.

macht, das Blut, der Erde übergeben und von der Erde bedeckt, so dass es nicht mehr nach Sühne zu schreien vermochte [1]). Durch das Kommunionsmahl aber trat die Gottheit selber als führendes und darum verantwortliches Mitglied der Nutzniesserschaft auf. Durch ihre Teilnahme am *zäbaḥ* stellt sich somit die Gottheit gleichsam schützend zwischen die noch irgend mögliche Tierrache und die schlachtende Hirtenfamilie.

Von der Steppenhirtenvergangenheit her hatte also Alt-Israel die unbedingte rituelle Verpflichtung geerbt, jede Schlachtung mit einem *zäbaḥ* zu begehen; und es hat dieser kultischen Pflicht bis zur deuteronomischen Reform in vollen Umfang Genüge geleistet.

Aber die Steppenhirtenstämme waren im Lande einer Pflanzerkultur sesshaft geworden und damit unter den Einfluss gänzlich anderer religionspsychologischer Faktoren geraten. Es sind dies die Voraussetzungen, die den Wurzelboden für das Ganzopfer, die *ʿola* bilden. Für das Empfinden des Pflanzers nämlich ist das Tier dem Menschen so völlig artfremd, dass es ihm blosses Objekt und Besitzstück werden kann. Das Selbstbewusstsein des bodenbebauenden Menschen ist so weit gediehen, dass er dem Tier im wesentlichen ohne irgend eine seelische Bindung gegenübersteht. Und während das naturmystische Lebensgefühl des primitiven Menschen vor der Tötung zurückschreckt, bejaht hier der Mensch seine tiertötende Existenz als solche. Er nutzt das Tier für seinen eigenen Bedarf ohne alle religiösen Implikationen und verwendet es andererseits im Dienst an der Gottheit, indem er es ihr als wesentlichen Kraftträger opfert. Seine Gottheit, die ihm Fruchtbarkeit für Acker und Hürde spenden soll, wird mit allem Guten und deshalb auch mit reichlich Fleischnahrung versehen. Die *ʿola* ist ein Tieropfer, das der Tendenz entstammt, der Gottheit Lebenskräfte zuzuführen. Sie gehört zu den Erscheinungen des kraftvermittelnden Kultus. Indem die präisraelitischen Steppenhirten in den Kulturkreis des Pflanzertums eingetreten waren, hatten sie in eine Umgebung gewechselt, der die *ʿola* recht eigentlich gemäss war.

Und wenn Israel auch die Steppenvergangenheit nicht verleugnen konnte und wollte und in diesem Zusammenhang Schächtung und Schlachtopfermahl getreulich bewahrte, verschob sich doch für sein religiöses Empfinden das Gewicht mehr und mehr zu Gunsten der Opferform der *ʿola*. Diese bildete ja tatsächlich den adäquaten

---

[1]) Vgl. Gn. iv 10; Hi. xvi 18.

Ausdruck für die kanaanäische Religiosität, während das *zäbaḥ* nur noch die Erfüllung einer Pietätsverpflichtung bedeutete, und in der Schächtung ein atavistischer Rest hirtenmässiger Scheu vor dem Blutgenuss zu seinem Rechte kam. Religiöse Pietät vermag zwar einen im Absterben begriffenen Brauch auf lange Zeit am Leben zu erhalten und ihm sogar neue Symbolbedeutungen zu unterlegen. Die Überzeugungskraft des Brauches ist jedoch unwiderbringlich dahin, sobald er keiner vitalen Notwendigkeit mehr entspricht. Wenn Von Rad vermutet, die Landleviten hätten ihre eigentliche Bedeutung möglicherweise weniger im Kultus als in der national-religiösen Unterweisung gefunden [1]), so mag dies gar wohl eine nötige Kompensation dafür gewesen sein, dass der breite Teil ihrer priesterlichen Funktion, welcher in der Schlachtopferdarbringung für alle Sippen ihrer Ortschaft bestanden hatte, auf Grund innerer Sinnentleerung sie nicht mehr auszufüllen imstande war.

Nur auf dem Hintergrund all dieser Tatsachen lässt sich die Möglichkeit einer völligen Kultzentralisation in Juda und Israel verstehen. Denn mit der Aufhebung der Ortsheiligtümer musste ja dem Volke sofort die uralte, auf jeder Schlachtung haftende *zäbaḥ*-Verpflichtung abgenommen und durch die Erlaubnis profaner Schlachtung ersetzt werden. So ist es denn kein Zufall, wenn Dt. xii in der gleichen Bestimmung, in welcher es die Zentralisation proklamiert, das profane Schlachten einführt. Theoretisch soll man zwar zu jeder Schlachtung ein *zäbaḥ* halten, das nunmehr am einzigen Heiligtum des Landes, in Jerusalem, stattzufinden hätte. Für die Praxis aber wird Dt. xii 21 f. festgestellt: „Ist dir aber die Stätte, die Jahwä, dein Gott, erwählt, dass er seinen Namen dorthin lege, zu fern, so schlachte von deinen Rindern oder Schafen, die Jahwä dir gegeben hat, wie ich dir geboten habe, und iss davon in deinen Ortschaften ganz nach Herzenslust. Gerade wie man von der Gazelle oder vom Hirsch isst, magst du davon essen; der Reine wie der Unreine mag davon essen". Damit ist deutlich gesagt, dass mit Schlachtung und Mahl keine Kulthandlung zu verbinden sei. „Nur daran halte fest, dass du das Blut nicht essest; denn das Blut ist die *näfäš*, und du sollst das Fleisch nicht mit der *näfäš* essen . . . auf die Erde sollst du es (das Blut) sich ergiessen lassen wie Wasser" [2]).

Das alte Hirtenritual hatte am Tempel in Jerusalem noch sein letztes Refugium erhalten. Im Land herum aber war es nun abgeschafft.

Nimmt man die zeitgeschichtliche und die kultgeschichtliche Linie

[1]) v. Rad, *Dt.-Stud.*, 47 f. [2]) Dt. xii 23 f.

unserer Beobachtungen zusammen, so ergeben sich folgende Feststellungen: Die aktive Kraft zur Zentralisation lag in der glaubensmässigen Verarbeitung der Tatsache von Jerusalems Verschonung im Jahre 701. Um dem Willen Jahwäs, wie er sich 701 kundgetan hatte, Nachachtung zu verschaffen, hatten Josia und die Promotoren seiner Reform das Kultmonopol für Jerusalem eingeführt. Und für ihr Bewusstsein bedeutete die Aufhebung des *zäbaḥ*-Obligatoriums eine blosse technische Notwendigkeit, die wohl oder übel mit all ihren Konsequenzen in Kauf genommen werden musste. Andererseits hätte niemand an diesen Schritt denken können, wäre die kultpsychologische Situation dafür nicht reif gewesen. Sie war unter dem kultischen Einfluss der Pflanzerkultur reif geworden.

Noch ein Letztes: nach der Necho-Schlacht bei Megiddo (609) brach alles Positive der josianischen Ordnung zusammen. Die Landpriester scheinen damals zu ihren Heiligtümern zurückgekehrt zu sein. Jedenfalls blühten ausserhalb Jerusalems alle möglichen Kulte. Aber Eins ist geblieben: man hatte sich in den nahezu dreizehn Jahren der neuen Ordnung daran gewöhnt, ohne *zäbaḥ* zu schlachten. Und das sollte bald von grosser Bedeutung sein; denn als Juda in die babylonische Gefangenschaft zog, kam ihm in höchstem Masse zustatten, dass es ohne religiöse Gewissensbelastung, ohne Jahwä untreu zu werden und ohne seine eigenen relig.ösen Gefühle zu verletzen, Schaf und Rind auch ohne *zäbaḥ*-Feier und fern dem Heiligtum Jahwäs schlachten und essen durfte. Wir wissen freilich nicht, wie sich die jüdische Religionsgemeinschaft konstituiert hätte, wenn bis zum Exil von 598 und 586 die tägliche Ernährung der Judäer an einen in einem palästinensischen Heiligtum vollzogenen Kultakt gebunden geblieben wäre. Die Annahme liegt nahe, dass jeder exilierte Judäer in der Überzeugung gelebt hätte, fern von allen Jahwä-Heiligtümern garnicht mehr in der Lage zu sein, sich als wirklichen Jahwä-Verehrer zu fühlen. Da nun aber Josia, bereits eine Generation vorher, die tägliche Ernährung vom Kultort unabhängig gemacht hatte, hat er wesentlich dazu beigetragen, dass das exilierte Judentum auch ohne Heiligtum oder Priesterfunktion an seinem nationalen Gott hat festhalten und in neuer Form eine lebensfähige Religionsgemeinschaft bilden können.

Deshalb ist wohl Josia, so gross er als bewusster religiöser Politiker gewesen ist, noch viel grösser in seiner unbewussten Funktion als ahnungsloses Werkzeug, dem zum Durchbruch zu verhelfen, wofür der Kairos gekommen war.

GILEAD AND GILGAL: SOME REFLECTIONS ON THE ISRAELITE OCCUPATION OF PALESTINE

BY

JOHN MAUCHLINE
Glasgow

A. INTRODUCTORY: THE SIX-TRIBE LEAH GROUP

There are various passages in the Pentateuch and in the Former Prophets, and, to some extent, in the Latter Prophets, which leave the reader with the definite impression that the territories east of the Jordan played a much more important part in the history of Israel in the pre-monarchic period than is commonly admitted. The shape of political institutions as they eventually developed and of political relations as they became defined in united Israel induced, possibly inevitably, a tendentious modification of the traditions of pre-monarchic days, even if hints remain to illumine the nature of the situation as it really was. It is the purpose of this paper to coordinate these hints and to examine afresh and to correlate all the available evidence in order to discern, if possible, the importance of Gilead and Gilgal in Israel's early history, and to determine the part played by Reuben, Gad and Manasseh, it being kept in mind that Reuben is on record as the eldest son of the Leah family of Jacob, that Gad was a member of the family but had not the full blood relationship, and that Manasseh was the elder brother of Ephraim and, therefore, the senior of the Joseph tribes, even if he, like Esau before him, lost the blessing, as it is said, to his younger brother.

Something of the patriarchal background must be introduced, even although it is a field in which uncertainty abounds and, in consequence, controversy flourishes. The patriarchal narratives emphasize very strongly the Aramean strain in the ancestry of the tribes that came to be named Israel. Haran was Abram's home-country, Isaac renewed and strengthened association with it by marriage, Jacob even more so. In the narrative of Jephthah in Judges xi it is said that Israel had been in occupation in the area east

of the Jordan for three hundred years (xi 26); presumably that occupation had its originating occasion in the period of the settlement of Jacob and his group in the territory east of the river on their return from Haran. There are two events related which give support to the view that there was a settlement on the east side of the Jordan for a period. The first was the dissociation of Jacob from Laban the Aramean, and the erection in the hill country of Gilead of an altar of unhewn stone, upon which sacrifices were offered, and of a *maṣṣebah* beside it. There the two parties took an oath which was at once one of kin obligation and of territorial separation; and this took place, not by the Jordan, but in Gilead (Gen. xxxi 45-xxxii 1). The second relevant event was the meeting of Jacob and Esau by the river Jabbok. It has in the record (Gen. xxxiii 1-17) all the appearance of an elaborate ceremonial event; the bonds of kinship were renewed and Esau and his followers moved southwards to their own ranges. It was probably during this period that Jacob became confederate with Gad, presumably a Canaanite group, and Gad remained settled on the east side of the Jordan when the Jacob group crossed the river to enter Palestine [1]). When eventually [2]) the Jacob group did cross the river, possibly at Adamah, they came to Shalem in the hill country to the west and some time thereafter they entered into relations with the Hurrians (Gen. xxxiv 2) who occupied Shechem. The fact that Shechem, the son of Hamor, is said to have assaulted Dinah, Jacob's daughter, and that the people of Shechem said optimistically of the proposed confederacy: "Shall not their cattle and their substance and every beast of theirs be ours?" seems to indicate that the people of Shechem, by a blood covenant, absorbed the Jacob group which was small in numbers (Gen. xxxiv 30) into their community, and so added to their chance of survival in a period which, in the light of the Tell el Amarna Letters and the evidence of archaeology, was very troubled and insecure. Apparently Simeon and Levi, two constituent members of the Jacob group, reacted violently against the situation and attacked the people of Shechem [3]) in such a way as to make the position of the whole group

---

[1]) Cf. *The Stele of Mesha*, l. 10 which speaks of Gad as living in the land of Ataroth from of old.

[2]) In his recent book *From Joseph to Joshua*, p. 113, H. H. Rowley argues for the Amarna age as the date.

[3]) Waterman's argument that this is a transferred tradition which properly related to Hormah lacks support (cf. *AJSL* 55 (1938), p. 35).

still less secure (Gen. xxxiv 25-31). Two interpretations of this event are open to us. The one is to understand that the assault of Simeon and Levi on Shechem took place immediately as a protest against the confederacy between their group and the people of Shechem, that they suffered severe losses and that the whole group soon thereafter left the area. The other [1]) is to take the view that the whole Jacob group dissociated themselves from their dependence on Shechem as soon as opportunity offered, as formerly they had dissociated themselves from the Labanite Arameans in Gilead, and that the assault of Simeon and Levi on Shechem was a later northward thrust from the southern area to which the Jacob group had moved. In the latter case we must conclude that the thrust was unsuccessful and that the survivors returned to the south country.

The biblical evidence supports the view that the Jacob group at this time consisted of the Leah tribes, Reuben, Simeon, Levi and Judah, and, doubtfully, Issachar and Zebulun [2]). After the disruption at Shechem, according to the first view presented above, or for reasons of which we have no knowledge, according to the second, the first four of those tribes moved south to the area around Hebron and Beersheba, while Issachar and Zebulun, then or later, settled north of the plain of Jezreel in Galilee. We are concerned for our present purpose with the fortunes of the first four and particularly with Reuben among these. There is the tradition which has support in Genesis and in Joshua that Reuben in early days lived west of the Jordan. The stone of Bohan is said to have had its location on the north boundary of Judah and the south boundary of Benjamin [3]) (Josh. xv 6; xviii 17); and Gen. xxxv 21 f. refers to Reuben as associated with Jacob in the Bethlehem-Hebron area. Reuben's later location was east of the Dead Sea, from the river Arnon northwards to beyond Heshbon, and their wealth of sheep and cattle, as well as their activities as city builders doubtless are related to that later location (Num. xxxii 1, 16, 24-26, 37). But the tradition is strong in the Old Testament that Reuben, the leading tribe by seniority in the Leah group, suffered an eclipse of power and dignity, and the

---

[1]) Cf. A. Alt, "Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb", in *JPOS* xv (1935), p. 303 ff.; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 122 ff.

[2]) Rowley (*op. cit.*, p. 115) is clearly right in arguing that there was no tribe of Joseph at this stage.

[3]) But cf. Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, p. 28 f.

Blessing of Moses, to be dated probably not later than 800 B.C., and possibly earlier, dismisses Reuben as of no account: "Let Reuben live and not die". (Deut. xxxiii 6). The reason for that eclipse and the occasion of it cannot be determined. In the Blessing of Jacob it is represented as the result of a reckless and wilful attempt to assume the hegemony of the group (Gen. xlix 3-4). If such an act was committed by Reuben during the early settlement of the Leah group in the area of Hebron and Beersheba, it may well have endangered the security of the whole group and have been the cause of punitive action by the other tribes which may have had the effect of driving Reuben eastwards across the Jordan. But in view of the place that Reuben has in the narrative of Israel in Egypt, and in view of the recorded occasion of the act of rebellion of Reuben against the leadership of Moses during the wilderness wanderings (Num. xvi 1-3) [1]), it is much more probable that Reuben's settlement east of Jordan took place at a later date (see p. 24 f.). Whatever the cause or causes may have been, the historical fact seems clear: by the time of the Israelite settlement in Palestine Reuben had ceased to be an effective tribe in Israel.

Little need be said concerning Simeon and Levi. The words

> For in their anger they slew men
> and in their wilfulness hamstrung oxen;
> Cursed be their anger for it was fierce,
> and their wrath for it was harsh" (Gen. xlix 6-7)

almost certainly refer to the assault of Simeon and Levi on Shechem and their resultant decline in power and disintegration among the other tribes. The remnants of them associated with Judah in the south. Simeon indeed is said to have aided Judah to take possession of his inheritance (Jud. i 3, 17; Josh. xix 1-9; etc.); but it is notable that, whereas according to Josh. xix 9 Simeon is given a possession of land, no borders are defined. In the Blessing of Moses there is no obvious reference to Simeon at all, but, on the evidence of some mss. of LXX, a reference to Simeon has been found, verse 7a of Deut. xxxiii being read by some scholars as: "Hear the voice of Simeon and bring him home to his people". In later historical records Simeon has no place at all (cf. also the omission of Simeon in the list of tribal areas as detailed in Josh. xiii ff.). In contrast the

---

[1]) T. J. Meek makes this the occasion of the separation of Reuben from the Leah tribes (*Hebrew Origins*, 1st ed., p. 39).

Blessing of Moses emphasizes the priestly function of Levi and celebrates it; correlated with the exercise of the priestly function is the circumstance that Levi is given no possession of land in Israel.

The reference to Judah in the Blessing of Moses (Deut. xxxiii 7) stresses the difficult position of Judah and his isolated location. "Hear, O Yahweh, the cry of Judah and bring him in to his people" (but see above). The reference in the Blessing of Jacob is fuller and rich in promise: Judah, strong as a lion, is to gain the victory over his enemies and is to be acknowledged by his friends (Gen. xlix 8-9). The friends mentioned may be the associated peoples of the south, Kenites, Kenizzites, Calibbites and, possibly, the remnants of Simeon and Levi; the enemies are the Amalekites and the Philistines chiefly [1]). It is notable that at the end of the Balaam section in the Book of Numbers it is the Amalekites who are named as the chief enemies (xxiv 20), and 1 and 2 Samuel give evidence of their warring against Israel in the days of Saul and David (1 Sam. xiv 48; xxvii 8; xxviii 18; xxx 1; 2 Sam. i 1). The phrase in Num. xxiv 7, "his kingdom shall be higher than Agag's", whether or not that is a revised reading of an earlier text now lost, does show how the Amalekites had a reputation for power and they seem to have exercised in the pre-monarchic period in Israelite Palestine a much more dominating influence than has usually been recognised. There is no reason at all to regard their occupation of much of the country south of Jezreel for periods as at all unlikely; indeed, two verses of the Book of Judges, which are often emended for little or no reason, speak specifically of Ephraimites whose home, in the time of Deborah and Barak, was in the hill country of the Amalekites (v 14), and of an Ephraimite grave whose location is described in similar terms (xii 15). It begins to emerge as a possibility, therefore, that Judah's failure to respond to calls for help from hard-pressed kin tribes may not have been wholly due to geographical isolation, but at times may have been due to her being dominated by enemies, especially the Amalekites. But the blessing of Jacob promises Judah supremacy over her enemies, and the position of leadership to which she will attain will remain with her, the sceptre will not depart until there comes the leader who will gather all the people together (xlix 10 f.). Von Rad has recently argued (*Das Alte Testament Deutsch*, in loco), as others had done before him, for the messianic interpretation of this leader,

---

[1]) cf. A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 147.

but that seems unnecessary as the original intention of the passage, for the reference may fittingly be to the united kingdom which was in due time to emerge.

B. IN THE WILDERNESS AND IN MOAB

It is a notable feature of the Joseph narratives in the Book of Genesis that it is Reuben, Simeon and Judah who are mentioned as playing the leading part. That gives support for the view that the people who went down to Egypt were, or, more likely, belonged to, the Leah tribes which had been resident in the Hebron-Beersheba area, Levi also having part with them [1]) (cf. Exod. ii 1; xxxii 26; etc.). One must assume that the act of rivalry and hostility of the Leah tribes against Joseph (Gen. xxxvii), who belonged to the kin group of Rachel, preceded the movement to Egypt of the Leah tribal group and that during the period in Egypt the two groups effected a reconciliation and became confederate. This composite group, with the addition of Kenites, Kenizzites and Calibbites (cf. Exod. xii 38; Num. xi 4) shared in the exodus from Egypt and in the covenant-making in the wilderness. The reconnaissance of the land of Palestine by spies shows that the original purpose of the tribes was direct entry into the area in the south which for the Leah group was home country. The repulse of their advance by the Amalekites and the Canaanites (Num. xiv 39-45) must have been a hard blow and have shaken the new Yahweh community severely. Two views of the subsequent course of events may be taken. First, it may be argued that this defeat caused a defection of the Joseph tribes from the service of Yahweh and renewed the hostility between the Leah and the Joseph tribes with the result that they separated, the former [2]) in due course making an advance northwards, gaining victory at Hormah as recorded in Num. xxi 1-3, and entering their home area of Palestine, while the latter made the circuit of Edom and entered Palestine across the Jordan [3]). In this case we have to find the occasion of the movement of Reuben to the east side of the

---

[1]) T. J. MEEK's view (cf. *Hebrew Origins*, 1st ed., pp. 31 f.) that Levi alone was in Egypt disregards the biblical evidence.

[2]) Ex. xxxii 25 ff. gives evidence that it was the Levites particularly who supported Moses. WATERMAN thinks that it was the Mushite clan of the Levites only. (cf. *JAOS* 57 (1937), p. 377).

[3]) T. J. MEEK makes this movement concern Reuben only. (cf. *Hebrew Origins*, 1st ed., p. 39).

Jordan in a subsequent break from the other Leah tribes [1]; how that movement was related in time to the passage of the Joseph tribes through Moab or to their possible temporary residence there (see below) we have no means of deciding. The other view that may be held is that the whole group was greatly discouraged by their defeat in battle, remained for a period [2] in the wilderness and then made the circuit of Edom on the road to Moab. It seems to be necessary to assume a lengthy period of residence of these Israelites in Moab. There may have taken place at this stage the first steps in their process of transition from a nomadic or semi-nomadic to a sedentary mode of life, the gradual stages of which ALT has so well described [3]. The numbers of the Israelites became so increased during this period that the Moabites were in danger of being absorbed, and, lacking the strength to engage the Israelites in battle, they endeavoured to accomplish their overthrow by having a mighty curse laid on them (Num. xxii-xxiv). But so greatly had the Israelites prospered that Balaam declared them to be a people blessed of God and a people that had developed such a sense of cohesion and of common purpose (cf. Num. xxiii 21, 24; xxiv 4-7) that they had reached a high degree of political maturity, so that he looked forward to the time when a star would rise out of Jacob and a sceptre out of Israel and their kingdom would in the end be greater than that of Agag (see p. 33). That inter-marriage with the Moabites took place is recorded (Num. xxv 1 ff.), and the Israelites became so conformed to their environment that they engaged in the worship of the local Baal at Baal Peor [4], so that Hosea in his day was to look back to this time as the beginning of Israel's unfaithfulness (Hos. ix 10). Reuben found conditions in Moab so congenial that he settled there permanently, but, as the narrative of king Eglon shows (Jud. iii 12 ff.), the power of Moab revived eventually and conditions in the area for Reuben must have been made difficult. Probably the two population groups became to a large extent merged, although the memory may have remained strong among the Israelites west of the Jordan that there was a kin group on the east side of the river (cf. David's disposal of his parents in a time of danger, 1 Sam.

---

[1] M. NOTH, *Geschichte Israels*, 2nd. ed., p. 75).
[2] Thirty eight years according to Deut. i 46; ii 1, 14.
[3] A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 139 ff.
[4] Cf. M. NOTH "Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab", in *ZATW* 60 (1944), p. 29.

xxii 3-4). The movement of the other Leah tribes back to the Hebron area (cf. Jud. i) does not concern us. The victory gained over Sihon, king of the Amorites (Num. xxi 21-32), must have had a manifold effect; it must have opened the road for the Joseph tribes to enter more fully into the ways of sedentary life west of the Jordan and it must have had a liberating effect upon the conditions under which Gad had held his territory; his appears to have been the dominant influence east of Jordan in the ensuing period. The words of the Blessing of Moses concerning Gad are of uncertain text (Deut. xxxiii 20-21), but is said that warlike Gad, placed on the fringe of the desert from which sudden attack was always a present possibility, gained the leader's portion (cf. Gen. xlix 19). This exposed position, as well as the possibility of attack from the Ammonites such as eventuated in the time of Jephthah for instance, may have induced Gad to build city strongholds like Reuben (Num. xxxii 34). The strength and the resources to which Gad may have attained in this period have been illumined not only by Nelson GLUECK's surface survey of Gilead which revealed a high level of population in the area in Early Iron Age I, a population which was supported by an agricultural productivity and a pastoral prosperity which were dependent on the elaborate system of water conservation in cisterns which had been developed by human application and industry, but also by ALBRIGHT's observation that during this period the practice of coating the walls of cisterns with lime plaster was employed so that the scope of storage was greatly enlarged (GLUECK, *Exploration of Eastern Palestine*, IV, in *AASOR*; ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, p. 112). There is clear evidence that Gad, like Reuben, did not maintain any effective union during the period of the Judges with the tribes west of the Jordan. Neither responded to Barak's call for help (Jud. v 16-17); and, probably even more significant, the towns of Penuel and Succoth on the river Jabbok refused to give Gideon any assistance in his pursuit of Zeba and Zalmunna (Jud. viii 5 ff.). And in the account of the vengeance taken upon the Benjaminites for their shameful conduct against the Levite's concubine at Gibeah, Jabesh Gilead is attacked because they had taken no part in the vengeance executed by the whole community of Israel on Benjamin and four hundred virgins are said to have been taken captive to become wives to the surviving Benjaminites lest a complete tribe should be blotted out in Israel (Jud. xix-xxi). Whatever be the historical value of that story—and there are complex strands in it—it is probably authentic

in the isolated position it attributes to the people of Gilead. (Jud. xxi 8 ff.; but cf. xx 1). But there is another reference which is more difficult to handle. In Josh. xxii it is recorded [1]) that when Reuben and Gad had assisted the Israelite tribes to enter into their possession west of Jordan and were on their return to their own country, they erected a stone of witness or an altar or both beside the river. That Reuben and Gad should have erected an altar for the worship of Yahweh on the west side of the Jordan in order that it might be within Yahweh's inheritance is expressive of a restricted view of Yahweh's inheritance which did not belong to pre-monarchic Israel. Rather it seems to have been a stone of witness which is strongly reminiscent of the one erected in Gilead at the separation of Jacob and Laban (see p. 20), a boundary stone set up beside the Jordan which was the western boundary of Reuben and Gad, serving as a symbol of separation and as a place for the renewal of oaths of loyalty and kinship between the tribes of eastern Palestine and those of the west. Or, alternatively, it may have been a victory stele such as Saul is said to have set up after his victory over the Amalekites (1 Sam. xv 12), and, if such it were, the strong possibility is that it was set up beside the sanctuary at Gilgal. But if Gilead commonly took no share in the activities of the tribes west of the Jordan, there was an occasion in the time of Saul, before he entered into his kingdom, when, because of Ammonite oppression, they had to call for help from across the river. Saul made effective response and it should be said that one of Saul's greatest contributions to the unification of Israel may have consisted in his bringing Gilead in this way into active confederacy with the tribes of central Palestine, and that had a notable effect upon the history of the immediately succeeding period. The death of Saul in battle against the Philistines, the obvious subjection of his people west of the Jordan to them, subsequent to the loss of the ark, caused a violent upheaval and a state of political impotence and profound perplexity. Gilead, involved in a political situation which was radically different, not only performed the act of piety of giving burial to Saul, but maintained his succession by recognising Ishbaal as their king; and it cannot be

---

[1]) "The half tribe of Manasseh" is recognised to be a later insertion in the text in the interests of a unified narrative (cf. vss. 32-34). BERGMAN (*JPOS*, 16 (1936)), p. 240 ff.) maintains that Bashan was occupied by the Ḥabiru and that it was the oldest settlement in eastern Palestine, "the product of a history of four hundred years and of many peoples".

doubted that, had there not been such an attractive and resourceful leader as David in the field, Gilead might well have provided a rallying ground for the discomfited tribes of Israel until they found the spirit to face again the unpromising political situation west of the river. Let it be remembered also that David, in the time of Absalom's rebellion, found refuge in Gilead, apparently expecting a more stable loyalty in that area among a kin group of his own Judah of the Leah line than among the contending factions and varied traditions of the inhabitants of western Palestine.

C. THE SETTLEMENT IN PALESTINE

The Joseph tribes, Ephraim and Manasseh, together with Benjamin, doubtless had the urge to return to the land west of the Jordan to which they had belonged and to settle there. It may be that conditions east of the river became insecure for them owing to the increased power of Moabites or Ammonites, while the Midianites of the desert must have made intermittent raids upon them. A temporary blocking of the flow of the river due to a subsidence of the sandy banks at Adamah was interpreted as a miracle and a sign. In Yahweh's name they now crossed the Jordan to the holy war of possessing their inheritance. Having successfully crossed the river, bearing their ark with them, they set up a sanctuary at Gilgal close by the river, or, alternatively, they set up memorial stones at a sanctuary already existent there. That sanctuary came to assume a very important place in the history of Israel. It is represented as the base of operations for the occupation by the tribes of western Palestine and we have several references to the return of Joshua and his army to Gilgal after attacks upon the towns of the hill country (Josh. ix 6; x 6-9; x 15, 43; xiv 6). So much is this so that H. J. Kraus has elaborated the view that at Gilgal there was an annual cultic celebration in which the crossing of the river was ritually represented; and he finds traces of such a celebration in the form of the narrative in Josh. iii-iv [1]). The conquest as related was substantially a movement of the Joseph tribes into the central hill country. But since the events recorded in Josh. i-xii took place in Benjaminite territory and Benjamin receives much fuller treatment than either Ephraim or Manasseh in the division of the land among the tribes, as it is set forth in Josh. xiii, it has been concluded that what we have in Joshua

[1]) In *V.T.* I, pp. 181 ff. (1951).

is substantially the Benjaminite account of the conquest of Palestine [1]).

There are three subjects which call for some discussion now; the events at Gilgal by the Jordan: the great assembly and the proclamation of the law at Shechem: and the settlement of the ark at Shiloh (Josh. xiii-xiv; viii 30-35; xxiv; xviii 1; 1 Sam. iv 3). There are certain cases of the use of the place name Gilgal in which the topographical reference has been questioned, and it has been asked whether there was not a Gilgal near Shechem, for, if such a hypothesis could be sustained, a simplification of the historical narrative could take place. But two things may be said at once. In most of the references made to Gilgal in the book of Joshua it is made clear, by descriptive expansion or by the terms of the context, that it is Gilgal by the Jordan which is being spoken of; and, secondly, we must surely conclude that the crossing of the dry bed of the river being interpreted by the tribes as a miracle performed by Yahweh, an altar would be erected or memorial stones would be set up at the scene of the theophany; it would be entirely against accepted practice for the stones to be taken from the river and erected at Shechem miles away. When, indeed, the cases of the use of the name Gilgal are examined, few, if any, can be made to give any support for the view that a Gilgal near Shechem was in mind [2]). The view of E. Meyer that events which actually took place at Shechem were in tradition later transferred to Gilgal for the purpose of opposing Samaritan claims is one which disregards the importance which must have attached to Gilgal itself [3]). E. Sellin argues that the circumstance that Abimelech whose home was in Ophrah was crowned in Shechem and that Rehoboam had to go to Shechem to be acknowledged by the northern tribes means that Saul likewise must have been acclaimed at the Gilgal beside that national centre and not at the Gilgal by the Jordan, as 1 Sam. xi 12-18 states; and that, in any case, an army returning from Jabesh Gilead would never, on its way home to central Palestine, have made a detour southward to take the route by Jericho [4]). But if the first part of Sellin's argument were sound, surely the narrative would have used the term Shechem simpliciter; and as for the detour, it may be remembered that Reuben and Gad, returning from assisting their fellow tribes to possess their inheritance

---

[1]) Cf. M. Noth, *Geschichte Israels* (2nd ed.), p. 72 ff.
[2]) Cf. K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, p. 198.
[3]) *Die Israeliten*, pp. 544 ff.
[4]) *Gilgal, Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina*, pp. 18ff.

in western Palestine took the same route and for Gad that must have been a similar detour (Josh. xxii 10-12). The reason in each case was simple, viz. the purpose to celebrate at the shrine beside the Jordan. MÖHLENBRINK has drawn attention to the significant point that the leader of the deputation from the west of Jordan tribes to Reuben and Gad to inquire concerning the meaning of the altar which they had erected by the western bank of the Jordan was the priest Phinehas. This, he maintains, shows that it was a peaceful expedition and that its purpose was to ensure the prominence of the sanctuary of Shiloh over any possible rival [1]). That there came to be two amphyctionic centres seems quite clear; that a Josephite tradition emphasized the importance of Shiloh and Shechem, and a Benjaminite that of Gilgal by the Jordan is also clear. But the thesis which is offered here is that these traditions do not present interpretations of the course of events which are mutually exclusive; they rather emphasize different historical factors, so that each contains part of the truth. It is proposed to offer now, therefore, a coordinated interpretation which may give some indication of the course of events from the crossing of the Jordan through the pre-monarchic period.

D. GILEAD AND GILGAL

There is one factor which must be remembered in any attempt to trace the course of events, viz. the old tradition of Jacob's strange act of crossing hands at the blessing of the two sons of Joseph, Ephraim and Manasseh (Gen. xlviii 14). Bearing in mind the parallel of the blessing by Isaac of Jacob and Esau, we may see in it a symbolic representation of the historical circumstance that, though Manasseh was senior, Ephraim gained the pre-eminence. The movement of the Joseph tribes to Shechem was a movement towards a place which had significant associations for the forefathers of the race. Jacob himself had in his day entered into compact with the residents of the place when he immigrated from Haran (see p. 20), and the Joseph tribes may have followed the same course; there is no record that they had to take Shechem by force, but there is a record in Josh. viii 30-35 of a proclamation of the law there beside an altar which has all the appearance of being a ceremony in which the confederate group was enlarged, possibly by the reception of the

[1]) "Die Landnahmesagen des Buches Josua" in *ZATW* 56 (1938), pp. 246 ff.

Shechemites into it. The fact that Shechem was within the border of Manasseh must have given to Manasseh the dignity of the leading Rachel tribe. There is some evidence, especially in the book of Numbers (xxvi 28-34; xxxii 39-42) that the first settlement of Manasseh was east of Jordan; in the former of the two passages Shechem is described as a son of Gilead, but in connection with the latter BURNEY [1]) has drawn attention to the fact that the opening verses of ch. xxxii speak of Reuben and Gad only as asking for the cattle country of Gilead as their portion. On the other hand, there are passages which state clearly that Manasseh's first settlement was west of the Jordan; in Josh. xxii, which relates how the east of Jordan tribes gave assistance in the conquest of the land west of the river, the reference originally was to Reuben and Gad alone (cf. vss. 25, 32-34) and the references to the half tribe of Manasseh are later additions; in Jud. xii the Gileadites are tauntingly described as "fugitives from Ephraim" (v. 4). In Josh. xvii 1 f. Machir, first-born of Manasseh, is given Gilead and Bashan [2]), and in the same chapter (vss. 14 ff.), where it is recorded that the Joseph tribes asked for more land and were urged to clear the hill country and possess it, the reference can hardly be to the hill country of Ephraim but probably—although it is not specifically stated—to the wooded country of Gilead [3]). Thus we may agree with BURNEY that the occupation of northern Gilead was an overflow movement of the Joseph tribes and that seems to have meant specifically Manasseh. Indeed, A. ALT regards the battle against king Og of Bashan as the final act of Manasseh's expansion eastward across the Jordan [4]). Not only in this way did Manasseh increase, but they are said to have occupied some towns and their daughter villages in the highly contested area of the plain of Jezreel (Josh. xvii 11-12; cf. Jud. i 27), in the land allotted to Zebulun and Asher. In fact, inability to hold these towns may have been one cause of Manasseh's expansion east of the Jordan.

How Manasseh fell from power or, as would have been said, lost the blessing to Ephraim, we cannot now discover. Shechem remained effectively within the power of her former inhabitants, the Bene Ḥamor, for a considerable time and that fact, taken in conjunction

---

[1]) *Israel's Settlement in Canaan*, p. 22, note 1.
[2]) M. NOTH, *Geschichte Israels* (2nd ed.), p. 62.
[3]) BURNEY, *op. cit.*, p. 20 f., 33.
[4]) *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 136.

with the opposition which they encountered in the Jezreel area, may have induced Manasseh to put more stress on the territory east of the Jordan. It is clear that Bethel and Shiloh came into greater prominence with the ark at Shiloh. The Blessing of Jacob and the Blessing of Moses emphasize the opposition which Ephraim had to face, but the promise is made that he will overcome the opposition and attain, not only to prosperity and well-being, but to being the crowned one or the prince among his brethren (Gen. xlix 26; Deut. xxxiii 16). That position of leadership Ephraim eventually held. He had long nurtured the ambition to be the leader. That is made plain in the sense of slight and rebuff that he felt when he was not summoned by Gideon (Jud. viii 1-3); a similar grievance expressed to Jephthah in the case of his war with the Ammonites met with much more peremptory treatment and the ill-feeling that was generated developed into a feud that caused Ephraim very serious loss (Jud. xii 1-6). In due course, however, the position of Ephraim became very difficult. The Amalekites of the south invaded as far as Ephraim (see p. 23) and the Philistines must have been a serious menace. But when the ark was captured by them and Shiloh itself was destroyed, the effect upon the whole Joseph group must have been very serious indeed. The evidences now are to the effect that at this juncture it was warlike Benjamin that offered most effective resistance and it was the sanctuary at Gilgal that provided a rallying point, situated as it was away from the central uplands and commemorative of that earlier day when with Yahweh's blessing obviously upon them the tribes had crossed the river to enter the land of their inheritance.

It is significant that when Samuel had anointed Saul, a man of Benjamin, he instructed him to go down to Gilgal where he would offer sacrifice for him that the will of Yahweh might be made known (1 Sam. x 8). It was at Gilgal that Saul was acclaimed king after his victory over the Ammonites: "come and let us return to Gilgal and renew the kingdom there" (1 Sam. xi 12-15). It was that same sanctuary that was used as a rallying point when the Philistine menace was particularly severe and most of the people had fled for refuge to cave or thicket and not a few of them had crossed the Jordan into Gilead. At Gilgal Saul took his stand, awaiting the blessing with his fear-stricken followers before going to the attack on the enemy. (1 Sam. xiii 4, 7). It was to the same sanctuary that Saul returned after his victory over the Amalekites to offer his sacrifice of thanks-

giving and it was there that Agag was put to death before Yahweh (1 Sam. xv 12, 21, 33). Judges xix f. contains a record which implies that at one juncture Benjamin as a tribe was almost obliterated; however serious for Benjamin that event may have been, he had recovered strength before the time of Saul and was the bulwark of Israel in a very difficult period. And Gilgal by the Jordan, within the territory of Benjamin, proved an inspiring rallying point and national centre, and was and long remained so famous a sanctuary that Amos in his day spoke of it as one still frequented by pilgrims (iv 4; v 5). There is ground, therefore, for the contention that in pre-monarchic Israel Gilead and Gilgal were of very great importance at a time when Ephraim was of little account and when there was a very fluid situation in which the Israelite confederacy, partial and fragmentary as it was before David, might have been entirely lost.

LA TRADUCTION D'UN TEXTE DÉMARQUÉ DANS LE MANUEL DE DISCIPLINE (DSD X 1—9)

PAR

H. E. DEL MEDICO

Paris

La nature composite du Manuel de Discipline a été généralement admise; pourtant on hésite encore à reconnaître les différentes sources auxquelles les divers fragments ont été empruntés. Certains veulent toujours considérer ce rouleau comme un tout homogène et y voir la règle d'une secte „essénienne" [1]). Il est fort possible que les compilateurs du Manuel de Discipline aient songé à créer une nouvelle tendance au sein du judaïsme: à en juger par le caractère disparate des textes qu'ils ont recopiés dans ce rouleau, on peut conclure qu'il devait s'agir d'un mouvement syncrétiste [2]).

Plusieurs fragments recopiés dans le Manuel de Discipline ont été démarqués par les copistes et par les correcteurs; d'autres semblent s'être présentés, au moment où ils ont été repris, comme des paraphrases de textes plus anciens. Ils présentent de ce fait certaines difficultés de traduction qui, toutefois, ne sont pas insurmontables.

Tous les textes démarqués — et ils sont nombreux dans la littérature hébraïque et juive —, jouent sur les double et triple sens qu'on peut attribuer à un mot, en variant parfois son orthographe d'une manière à peine perceptible. La langue hébraïque se prête admirablement à ce jeu grâce auquel des passages bibliques ont reçu les interprétations les plus tendancieuses. Mais les Livres des Prophètes n'ont pas été seuls à être ainsi accomodés. Un heureux hasard a permis de retrouver la version originale (ou presque) d'une prière qui, paraphrasée,

---

[1]) Quelques arguments tendant à prouver la non-existence des Esséniens ont été réunis dans *Byzantinoslavica* XIII (1952), I, 1-45; II, 189-226. Les mentions dans la *Guerre des Juifs* semblent provenir surtout d'un Grec qui a paraphrasé le passage sur les Juifs des *Philosophoumena* pour glisser dans l'œuvre de Josèphe une satire cinglante contre les Juifs; c'est également à lui qu'on doit la phrase sur les Esséniens dans l'*Autobiographie*. Un deuxième interpolateur, chrétien, a essayé de corriger par endroits l'impression causée par les phrases de son prédécesseur; c'est à lui qu'on doit les mentions des Esséniens dans les *Antiquités Judaïques*.

[2]) V. *Deux Manuscrits Hébreux de la Mer Morte*, Paris 1951, p. 103-104.

a servi de thème à double sens à un pamphlet contre l'administration romaine en Judée.

Voici d'abord le texte original, tel qu'on le retrouve dans les *Hymnes d'Actions de Grâce* (DST xii 4-11)

... et la prière, pour se prosterner et supplier toujours,	...ותפלה להתנפל והתחנן תמיד
de bout en bout (de la naissance à la mort);	מקץ לקץ
5 dès la venue de la lumière / de l'Or(ient...)	עם מבוא אור ממזרח [
avec les cycles du jour, suivant ce qui lui a été assigné	בתקופות יום לתכנו
par les lois du grand luminaire,	לחוקות מאור גדול
(et) quand apparaît le soir et que	בפנות ערב ומוצא אור
6 se retire / la lumière,	
avec l'autorisation [1]) de l'empire des ténèbres,	ברשות ממשלת חושך
pour l'avènement de la nuit, avec son cycle (qui la conduit)	למועד לילה בתקופתו
à la rencontre du matin. Et, à la	לפנות בוקר ובקץ האספו
7 fin, / elle est ramassée	
vers sa demeure. Parce que la lumière (est là)	אל מעונתו מפני אור
pour faire sortir la nuit et faire entrer les jours, —	למוצא לילה ומבוא יומם
8 toujours, pendant/tout ce qui naîtra comme époques,	תמיד בכול מולדי עת
bases de l'éternité, — et les cycles des fêtes, comme elles ont	יסודי קץ ותקופת מועדים
été fixées, avec leurs dates, pour	בתכונם באותותם לכול ממשלתם
9 / leurs empires,	
par une détermination véridique de la bouche de Dieu.	בתכון נאמנה מפי אל
Et la manifestation de ce qui est présentement, et de ce qui était,	ותעודה הווה והיאה
10 c'est ce qui sera, / sans cesse, et en dehors de cela	תהיה ואין אפס חולתו
il n'y eut rien et il n'y aura rien d'autre.	לוא היה ולא יהיה עוד
11 Car le Dieu des connaissances / l'a établi,	כיא אל הדעות הכינה
et il n'y a nul autre à part lui.	ואין אחר עמו

---

[1]) Il faut probablement lire *rišwt* au lieu de *rišyt*.

Comme on s'en rend facilement compte par le grand nombre de mots ayant sensiblement la même orthographe, et qui se retrouvent presque dans le même ordre, c'est certainement cette prière (inspirée de Job xxxviii 12 ss., et de tant d'autres passages similaires de l'A.T.) que l'auteur du fragment DSD x 1-9 a démarquée. Connaissant maintenant l'original, il est plus facile de relever les discordances et de reconnaître les intentions du paraphraseur. La nouvelle traduction que nous donnons ci-après suit le texte hébreu d'aussi près que possible; pour éviter les phrases trop longues, le verbe a été parfois suppléé entre parenthèses.

1 Suivant les fins qu'Il (Dieu) a sanctionnées: (il doit y avoir)	עם קצים אשר חקקא
dans le gouvernement [1]) de l'empire de la Lumière,	ברשות ממשלת אור
le peuple de Sa force,	עם תקופתו
et par son „ramassé", le majordome de son pays, (sera)	ובהאספו על מעון חוקו
2 [dans] le gouvernement [1]) des veilleurs des ténèbres.	ברשות אשמורי חושך
Car il a ouvert son cellier, et il lui donne à boire des mesures (pleines).	כיא יפתח אוצרו וישתהו עלת
Et, dans sa violence contre le peuple, ils se sont rassemblés,	ובתקפתו עם האספו
à cause de la lumière, quand éclairent 3 / les luminaires de la demeure de sainteté du peuple;	מפני אור באופיע מאורות מזבול קודש עם
(et) il les a fait ramasser, pour la demeure de gloire, dans l'entrée.	האספם למעון כבוד במבוא
Les fêtes, aux jours des mois il les a rattachés ensemble,	מועדים לימי חודש יחד תקופתם
4 suivant / „leurs" traditions, les unes aux autres,	עם מסרותם זה לזה
pendant qu'ils restaurent, „eux", la terrasse en face du saint des saints.	בהתחדשם הם גדול לקודש קודשים
Et le signe „N", au lieu de la clé de Ses grâces éternelles,	ואות נ למפתח חסדיו עולם
5 pour les débuts / des fêtes, en tout coin qu'il soit !	לראשי מועדים בכול קץ נהיה
Au début des lunaisons, suivant „leur" façon de calculer les dates,	ברשית ירחים למועדיהם
et les jours saints, comme „eux" les établissent en commémoration,	וימי קודש בתכונם לזכרון במועדיהם

[1]) Il faut probablement lire *rśwt* au lieu de *rśyt*.

suivant „leur" façon de calculer les dates, (il faut)	
6 / que par une offrande des lèvres nous le fassions bénir,	תרומת שפתים הברכנו
comme (si c'était) un droit gravé pour l'éternité, (et cela aussi)	כחוק חרות לעד
au début des années et suivant les cycles de „leurs" fêtes!	בראשי שנים ובתקופת מועדיהם
7 En mettant fin au droit (limité) / qu' Il leur a fixé, le jour de Son jugement, (*il a fixé*)	בהשלם חוק תכונם יום משפטו
l'une à la place de l'autre:	זה לזה
la fête de la moisson en été	מועד קציר לקיץ
et la fête des semailles à la place de la fête de l'herbe verte;	ומועד זרע למועד דשא
les fêtes annuelles, (*il les a fixeés*) suivant „leurs" semaines,	מועדי שנים לשבועיהם
8 / et, au début de „leurs" semaines, (*il a fixé*) une fête de la licence;	וברוש שבועיהם למועד דרור
et, tout ce qui existe comme droit gravé en fait de langage,	ובכול היותי חוק חרות בלשוני
en un fruit de louanges et en impôt des lèvres (*il l'a transformé*).	לפרי תהלה ומנת שפתי ////

Les phrases les plus difficiles à traduire sont naturellement celles qui présentent le plus de ressemblance avec le texte original. Pour retrouver le sens caché, il est nécessaire de comprendre d'abord de quoi il s'agit et, pour cela, il est préférable de s'attaquer en premier lieu aux phrases qui n'offrent aucun parallélisme. Suivant une formule courante, on trouve au début une phrase qui rappelle que Dieu a fixé la part de chacun: le gouvernement de l'empire de la Lumière doit revenir au „peuple de Sa Force" [1]) et le „ramassé" [2]) majordome à Rome [3]), doit gouverner sur les esprits des ténèbres [4]). La phrase

[1]) *ʿm tqwptw* désigne le peuple juif; dans la littérature juive il est souvent question de la Force de Dieu (*tqwph*): elle fut donnée à Adam, etc.

[2]) On appelle „ramassé" (*ʾswpy*) toute personne ramassée dans la rue qui ne connaît ni son père ni sa mère. Les mots suivants permettent de comprendre qu'il s'agit d'Antonius Felix, esclave affranchi qui devint le favori d'Agrippine, mère de Néron. Il fut procurateur de Judée de 52 à 60.

[3]) *ʿl mʿwn ḫwqw* est une paraphrase de *ʿl hbyt* „majordome". Comme *ḫwq* désigne le territoire assigné à chaque peuple, il faut comprendre que, dans l'esprit de l'auteur, Felix avait rempli les fonctions de majordome auprès de Claude. La phrase suivante indique que sa charge consistait à verser à boire à l'empereur.

[4]) On connaît l'expression *ʾšmwrwt blylh* „veilleurs de nuit"; le contexte exige ici une idée moins concrète.

suivante nous dit qu'il (Felix?) versait à boire à l'empereur des mesures [1]) de vin.

Nous sommes insuffisamment informés sur l'incident auquel il est fait allusion dans la suite: un procurateur (était-ce Felix ou un autre) avait fait porter les luminaires du temple au palais du gouvernement. Des incidents similaires sont rapportés par les historiens et dans la littérature rabbinique (*Qoh. r.* 73 b), mais ils sont difficiles à dater du fait même de leur fréquence. Puis, il est question de l'introduction du calendrier romain, fait qui se serait produit pendant qu'on rénovait une terrasse en face du sanctuaire [2]). Ce fait est historique. On sait que les Juifs ripostèrent en élevant une palissade dont Agrippa II exigea la démolition. L'incident doit se situer sous le gouvernorat de Felix car, sous Porcius Festus (61-62) les Juifs envoyèrent une délégation à Rome et obtinrent de Néron le droit de cacher la vue du sanctuaire.

Le grief le plus important formulé dans ce texte est naturellement l'introduction du calendrier romain. On sait que les Juifs tenaient beaucoup à leur calendrier, avec ses jours supplémentaires pour faire concorder le début du mois avec la nouvelle lune, son mois supplémentaire pour rétablir la concordance entre l'année lunaire et l'année solaire. Plusieurs méthodes furent proposées pour calculer d'avance ces décalages: les échos que nous en trouvons dans les Livres des *Jubilées* et *I Hénoch* ne nous sont parvenus qu'à travers des traductions qui peuvent fort bien ne pas être en tous points fidèles, surtout quand il s'agit de calculs astronomiques. Les rabbins avaient établi que le mois avait 29 jours et 793/1080, mais c'était toujours l'apparition de la nouvelle lune (annoncée par télégraphie optique à partir de Jérusalem) qui marquait le début du mois. Il incombait à un collège de trois membres de déterminer, suivant l'état des récoltes, les années où il fallait retarder d'un mois la moisson de printemps (Pâque) et de ce fait le début de l'année.

Naturellement, vouloir modifier le calendrier équivalait à mettre en doute la perfection de la Création. Les fêtes ne devaient pas être rattachées aux „jours": à l'exception de certaines fêtes qui ne pouvaient tomber ni un vendredi ni un dimanche, et qui devaient être décalées d'un jour le cas échéant, les fêtes devaient être fonction de

---

[1]) *wyšth ʿlt* peut se traduire „il lui donne à boire des mesures pleines" (*ʿlt* peut être une autre graphie d'*ʿylyt'* mesure de capacité) ou encore „il lui donne à boire en échanson" (*ʿlt*). Il doit s'agir de Felix avant sa nomination en Judée.

[2]) *gdwl* est syn. de *mgdwl* et désigne toute élévation, terrasse, balcon, etc.

la date. A ce grief venait s'ajouter un autre: au lieu de la „clé de Ses grâces" [1]), le signe „N" devait être exposé partout, — au début des mois romains et aux fêtes romaines [2]), — et à ces occasions il fallait bénir l'empereur ou prier pour lui.

La modification du calendrier avait amené le déplacement de certaines fêtes. La fête de la moisson, qui devait se célébrer au printemps, tombait maintenant en été; la fête des semailles était célébrée quand l'herbe était déjà verte. De plus, on avait introduit une „fête de l'affranchissement" (nous dirions: de la licence) au début de l'année: les saturnales qui ont tant soulevé l'indignation des Juifs.

Indépendamment du nombre considérable de mots figurant dans l'hymne original et qui se prêtent à des lectures multiples, d'autres motifs ont dû guider l'auteur dans le choix du texte à paraphraser. On peut supposer que l'hymne en question était plus particulièrement apprécié dans certains milieux pas trop hostiles aux Romains et que le texte démarqué a pu servir à la propagande contre les partisans de la non-intervention. Cette question aurait pu être résolue, si le recueil des hymnes d'Actions de Grâces n'était, lui aussi, une oeuvre composite, faite de fragments pris à toutes les tendances hérétiques du judaïsme. Dans l'état actuel de la recherche, ce point ne saurait être résolu d'une façon satisfaisante.

La nouvelle traduction de DSD x 1-8, permet de saisir presque toutes les allusions contenues dans ce texte si obscur à première vue. Elle ne s'écarte que par quelques détails de celle précédemment proposée: grâce à la connaissance du texte original, quelques jeux de mots ont pu être mieux compris ce qui permet de dater les événements auxquels il est fait allusion avec plus de précision. Il reste à espérer que d'autres documents permettront de serrer le texte d'encore plus près et de résoudre d'une façon plus satisfaisante certains points encore assez ambigus.

---

[1]) *lmpth ḫsdyw ʿwlm*. — Nous ne savons pas ce qu'on entendait exactement par là; selon la littérature rabbinique, Dieu détenait trois clés qu'Il n'avait confiées à aucun ange: celle de la pluie, celle de la naissance et celle de la résurrection.

[2]) On a beaucoup discuté du sens qu'il fallait attribuer à la mention du signe (ou de la lettre) „N" ou „50". Incontestablement, il s'agit de l'initiale de Néron (v. *Oracles Sibyllins*, V, 28-34 — éd. CHARLES, II, 397). On sait que Ponce Pilate avait fait placer des boucliers au nom de l'empereur Tibère sur la façade du palais; d'autres incidents similaires sont rapportés dans la littérature rabbinique (*Lev. r.*, 1, 145 b).

STUDIEN ZU DEN SOGENANNTEN THRONBESTEIGUNGSPSALMEN

VON

DIETHELM MICHEL
Mülheim (Ruhr)

A. DAS FORMGESCHICHTLICHE PROBLEM

In der Debatte über die Thronbesteigungspsalmen ist die babylonische Parallele „Marduk ist König" aus der 4. Tafel des Enuma elisch oft zitiert worden; dass es aber auch eine ägyptische Parallele gibt, wird nirgends erwähnt. Und doch scheint mir gerade diese einen wichtigen Beitrag zur Formgeschichte des sogenannten Inthronisationsrufes zu bieten.

In der Geschichte vom Streite des Horus und Seth heisst es [1]):

A. Da brachte man Horus, den Sohn der Isis. Man setzte die weisse Krone auf sein Haupt. Man setzte ihn auf den Thron seines Vaters Osiris. Man sprach zu ihm: „Du bist der gute König von Ägypten. Du bist der gute Herr — möge er leben, gedeihen, gesund sein — eines jeden Landes bis in alle Ewigkeit." Da rief Isis laut zu ihrem Sohn Horus: „Du bist der gute König. Mein Herz ist in Freude. (Denn) du erhellst das Land mit deinem Glanz."

B. Da sagte Ptah, der Grosse, der südlich seiner Mauer ist, der Herr von Anch-Tawj: „Was soll nun mit Seth geschehen, wo man Horus auf den Thron seines Vaters Osiris gesetzt hat?" Da sagte Re-Harachthes: „Man möge mir Seth, den Sohn der Nut, geben, dass er bei mir sitze. Er soll bei mir sein als mein Sohn. Er soll am Himmel schreien und man soll ihn fürchten."

C. Da kam man, um dem Re-Harachthes zu sagen: „Horus, der Sohn der Isis, steht da als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein." Da freute sich Re überaus. Er sprach zur Götterneunheit: „Jauchzet über das Land hin, jauchzet über das Land hin wegen

---

[1]) Der ägyptische Text ist am besten zugänglich in A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, Brüssel 1932. Die Aufteilung dieses Abschnittes in drei Teile und deren Bezeichnung mit A, B, und C stammt von mir. Die Begründung dieser Aufteilung wird unten gegeben.

Horus, des Sohnes der Isis." Da sprach Isis: „Horus steht da als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein. Die Götterneunheit ist im Fest. Der Himmel ist in Freude. Sie nehmen Kränze, wenn sie Horus, den Sohn der Isis, sehen, wie er dasteht als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein — von Ägypten. Die Herzen der Götterneunheit sind zufrieden, das ganze Land ist in Jubel, wenn sie Horus, den Sohn der Isis sehen, wie ihm überwiesen ist das Amt seines Vaters Osiris, des Herren von Busiris."

Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth berichtet über den Kampf der beiden Götter um den Thron des Osiris. In ihr sind Mythen und Mythenfragmente verarbeitet, aber sie haben ihren eigentlichen Sinn als Darstellungen von gültigen Wahrheiten verloren [1]). Das bedeutet aber nicht, dass sie auch formal verändert sein müssen. Im Gegenteil: Trotz der inhaltlichen Entleerung wird in der Regel die überlieferte Form beibehalten, wir entdecken oft alte Züge, die im jetzigen Zusammenhang keinen Sinn mehr haben. Und auch bei unserem Text wird deutlich, dass er nicht für den jetzt vorliegenden Zusammenhang geschrieben worden ist, sondern aus überlieferten, d.h. im Wortlaut festliegenden Stücken zusammengesetzt ist.

Denn in der vorliegenden Form ist der Text nicht einheitlich. Während Re-Harachthes nach B die Inthronisation des Horus bereits kennt, wird sie ihm in C erst gemeldet. Diese Unebenheit wird am einfachsten dadurch erklärt, dass man annimt, der Abschnitt B über das Ergehen des Seth sei sekundär in einen Text eingefügt, der nur von Horus handelte, und nach dieser Einfügung nicht angeglichen worden. Das Motiv ist klar: Da die gesamte Erzählung vom Streite des Horus und Seth handelt, verlangt es die Erzählungstechnik, dass am Schluss noch etwas über das Schicksal des Seth gesagt wird.

So sind wir denn berechtigt, den Text aus seinem erzählenden Zusammenhang herauszulösen und für sich zu betrachten. Die Frage der Abgrenzung nach vorne interessiert uns hier nicht, wesentlich ist nur, dass ein überliefertes Stück verarbeitet ist, dass hier also nicht eine Konstruktion des Erzählers vorliegt. Und wenn wir unseren Text als Rest eines alten Mythos betrachten, dann spiegelt sich hier die Inthronisation eines ägyptischen Königs. Denn im

---

[1]) Ob es sich hier um Anekdoten oder um „Volksmythen" (vgl. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, S. 499) handelt, ist für unsere Fragestellung gleichgültig.

Mythos ist Osiris die Darstellung des toten, Horus die des regierenden Königs.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen wollen wir nun die Aussagen im einzelnen betrachten [1]):

Zu A: Man sprach zu ihm: *twk m nswt nfr n Tꜣ mrj. twk m nb ʿnḫ wḏꜣ snb nfr n tꜣ nb rsꜣʿ nḥḥ ḥnʿ ḏt.* „Du bist der gute König von Ägypten. Du bist der gute Herr — möge er leben, gedeihen, gesund sein — eines jeden Landes bis in Ewigkeit und Ewigkeit." Die beiden Sätze sind Nominalsätze. Das *m* ist das sogenannte *m* der Identität (vgl. GARDINER § 38). *nfr* bedeutet „gut" im weitesten Sinn. Hier vielleicht besser prägnant „gnädig". „Da rief Isis laut zu ihrem Sohn Horus: *twk m nswt nfr*: Du bist der gute König." Hier wieder ein Nominalsatz mit dem *m* der Identität. — Bei der Inthronisation wird also Horus direkt angeredet. Dass er König ist, wird in Nominalsätzen ausgesagt. Es geht also nicht um die Feststellung eines Ereignisses (du bist König geworden) oder um einen Wunsch (du sollst König sein), sondern um ein Faktum, um eine Identität (du bist König). Wenn man bedenkt, welche Kraft und Wirksamkeit das Wort für den Alten Orient besass, wird klar, dass hier mehr als eine Konstatierung vorliegt. Indem man sagt: „Du bist König", wird Horus König. Der eigentliche Akt des Königwerdens liegt also in dieser direkten Anrede [2]).

Zu B: Wie oben bei der Literarkritik dargelegt, ist dieses Stück sekundär in den Mythos von Horus eingefügt und braucht deshalb für unseren Text nicht beachtet zu werden.

Zu C: „Da kam man, dem Re-Harachthes zu sagen *Ḥr sꜣ Ist ʿḥʿ m ḥkꜣ ʿnḫ wḏꜣ snb*: Horus, der Sohn der Isis, steht da als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein." *ʿḥʿ* ist hier ein sogenanntes Pseudopartizip (GARDINER: Old perfective). GARDINER schreibt dazu [3]) „With verbs of motion it describes, not so much the movement itself as *the position reached as the result of the movement*, ... the old perfective expresses a *state* or *condition* of things; as contrasted with the essentially dynamic suffix conjugation it is *static* or at least relatively so." So übersetzt denn auch GARDINER: „... is

---

[1]) Ich gebe im folgenden kurze grammatische Erläuterungen, damit auch der des Ägyptischen unkundige Leser den Charakter der Sätze erkennen kann. Die Hinweise GARDINER § 00 beziehen sich auf: A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 2nd edition, London 1950.

[2]) Vgl. S. 44.

[3]) § 311.

arisen as a Ruler"[1]). Auch in der Übersetzung LEFÈBVRES: „. . . s'est levé en Souverain" wird dieses statische Element ausgedrückt. Die korrekte Wiedergabe im Deutschen wäre etwa: „. . . ist aufgestanden und steht somit da". SPIEGELS Übersetzung „. . . ist aufgestanden"[2]) könnte zu dem Missverständnis führen, es sei hier nur die Handlung gemeint. Ich übersetze daher: „steht da" . *ḥḳꜣ* „Herrscher" ist eine gebräuchliche Bezeichnung des Königs. Ein Unterschied zu *nswt* ist mir nicht ersichtlich. „Jauchzet über das Land hin *n Ḥr*" . *n* kann hier wegen, über und zu heissen. „Da sprach Isis: *Ḥr ʿḥʿ m ḥḳꜣ ʿnḫ wḏꜣ snb*: Horus steht da als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein". Die Probleme sind hier die gleichen wie bei dem obigen Satz. *psḏt nṯrw m ḥb pt m rśwt* „Die Götterneuheit ist im Fest. Der Himmel ist in Freude". Da für das mythische Bewusstsein geschichtliches und kosmisches Geschehen zusammenhängen, freut sich auch der Himmel. Hier ist auf keinen Fall eine eschatologische Aussage gemacht. *iwf ʿḥʿ m ḥḳꜣ ʿnḫ wḏꜣ snb n Kmt* „indem er dasteht als Herrscher — möge er leben, gedeihen, gesund sein — von Ägypten". Hier die pseudoverbale Konstruktion *iw* mit dem Pseudopartizip zur Angabe des Umstandes oder der Zeit (vgl. GARDINER, § 323). Im Gegensatz zu der Anrede in A liegt hier ein Er-Bericht vor. Es ist nun interessant, dass der Erzähler den Zusammenhang von A und C nicht für so eng gehalten hat, dass er ihn gehindert hätte, die Seth-Episode einzuschieben. Der Er-Bericht wurde also als nicht direkt zur Inthronisation gehörig empfunden, er bildete mit ihr keine untrennbare Einheit. Er folgte ihr zwar, konnte aber von ihr getrennt werden, wenn dies erzählungstechnische Gründe erforderten.

Dem, was wir bisher über unseren ägyptischen Text gesagt haben, entspricht nun die Schilderung der Inthronisation Marduks[3]). Auch dort finden wir eine direkte Anrede (Tafel IV, Zeile 3-18), und an deren Schluss wird ausdrücklich gesagt: *ni-id-din-ka šar-ru-tum kiš-šat kal gim-ri-e-ti* „Wir gaben dir das Königtum, die Gesamtheit aller Fülle" (Z. 14). Das verbale Präteritum gibt an, dass hier eine Handlung geschehen ist. Das Königtum ist also übergeben, und zwar in

---

[1]) GARDINER, *The Chester Beatty Papyri No* 1, London 1931, S. 26.

[2]) Gustave LEFÈBVRE, *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris 1949, S. 202. SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth als Literaturwerk*, Leipzig 1937, S. 141.

[3]) Vgl. GRESSMANN, *Altorientalische Texte*, S. 116 ff. Für freundliche Angabe und Übersetzung der akkadischen Texte bin ich Herrn Prof. D. NOTH zu grossem Dank verpflichtet.

dieser direkten Anrede. Marduk ist jetzt König. Und nun muss er seine Königsmacht beweisen, indem er durch sein Wort ein Kleid vernichtet und neuschafft. Erst als Antwort auf diesen seinen Machterweis ruft man aus *Marduk-ma šar-ru* „Marduk ist König" (Z. 28), und zwar in einem Nominalsatz! Dieser Ausruf bezieht sich also nicht mehr auf die Handlung der Übergabe der Königsmacht, die wir als den eigentlichen Akt der Inthronisation ansehen müssen, sondern auf das Königsein, das als bereits Vorhandenes in einer Tat offenbart wird. Nachdem Marduk so sein Königsein, das ihm in der direkten Anrede übertragen worden ist, offenbart und bewiesen hat, nachdem er also als König gehandelt hat, werden ihm die äusseren Zeichen der Königsherrschaft übergeben. Dass Machterweis mit anschliessender Huldigung und Übergabe der Insignien im weiteren Sinne zur Inthronisation gehören, nämlich als ihre Bestätigung und als Antwort auf diese Bestätigung, mag sein. Doch die eigentliche Handlung der Übergabe der Königsmacht, die naturgemäss den Kern des Inthronisationsaktes bildet, liegt vor ihnen, ist nicht mit ihnen identisch.

Sowohl in dem ägyptischen als auch in dem babylonischen Text besteht also der eigentliche Vorgang der Inthronisation in einer direkten Anrede, in der, wie aus dem babylonischen Text deutlich wurde, die Königsmacht übertragen wurde. Der Bericht über das König-(geworden-)sein in der dritten Person, der sogenannte Er-Bericht, ist in beiden Texten nicht mit diesem Inthronisationsakt identisch. In dem babylonsichen ist er eine Antwort auf Offenbarung und Erfahrung des Königseins. Auch wenn diese Offenbarung und Erfahrung nicht wie dort an einer sichtbaren Tat, sondern einfach an dem Vorgang der Inthronisation geschieht, wie wir vielleicht in dem ägyptischen Text annehmen müssen, so setzt doch auch dieses die Inthronisation voraus. Ausserdem zeigte ja gerade der ägyptische Text, dass direkte Anrede und Er-Bericht nicht als eine untrennbare Einheit angesehen wurden.

Es ist also falsch, den Ruf „Marduk ist König" einen Inthronisationsruf zu nennen. Es besteht zwar eine gewisse Beziehung zur Inthronisation, formal dadurch, dass in unserem Text der Ruf dem Bericht über die Inthronisation folgt, sachlich dadurch, dass ein Königsein in der Regel eine Inthronisation voraussetzt. Aber das kann formgeschichtlich die Bezeichnung „Inthronisationsruf" nicht rechtfertigen. — Welche Funktion haben aber nun die Er-Berichte?

Im babylonischen Text wird ausdrücklich gesagt: *iḫ-du-ú ik-ru-bu*

„sie freuten sich, sie huldigten". Diese Situationsangabe weist auf eine Akklamation hin, unterstützt wird sie durch allgemeine formgeschichtliche Untersuchungen, nach denen Wundererzählungen durch ihren Stil und ihre Absicht eine Akklamation fordern [1]). Die Akklamation wird hervorgerufen durch die staunende Verwunderung über die ungewöhnliche Tat; sie konstatiert, was in dem wunderbaren Ereignis erfahren wurde. Daneben aber liegt in ihr immer ein gewisses Interesse „an der propagandistischen Ausnutzung des berichteten Ereignisses" [2]). Zwar sind diese Untersuchungen an späteren Texten ausgeführt worden, aber das ist bei formgeschichtlichen Untersuchungen kein Gegenargument, da sich ähnliche Erlebnisse (hier z.B. das des Wunders) zu allen Zeiten ähnliche Ausdrucksformen schaffen können. Wenn ich recht sehe, haben wir formgeschichtlich hier eine typische Wundererzählung mit nachfolgender Akklamation [3]). Auch dass die dem Wunder folgende Akklamation mit der Aussprechung des Erfahrenen „propagandistische" Interessen verbindet, leuchtet in unserer Situation ganz ein: Diejenigen, die Marduk als den König und damit als ihren Gott erfahren haben, besitzen ein natürliches Interesse daran, diese Erfahrung anderen mitzuteilen. Dieses Interesse äussert sich formal darin, dass die Akklamation eine Aussage in der 3. Person über Marduk ist, die also nicht an Marduk, sondern an aussenstehende Dritte gerichtet ist, wenn sie überhaupt konkrete Adressaten hat. So müssen wir den Ruf „Marduk ist König" als Akklamationsruf auffassen, der dabei noch etwas vom Charakter eines Proklamationsrufes hat.

Im ägyptischen Text wird mit dem Satz „Horus steht da als Herrscher" dem Re die geschehene Inthronisation verkündigt: „Da kam man, um dem Re-Harachthes zu sagen: . . .". Hier liegt also eine reine Proklamation vor, und auch der Hymnus der Isis hat wohl mehr den Charakter einer Proklamation als einer Akklamation.

Natürlich ist anzunehmen, dass einer Inthronisation in der Regel Akklamations- und Proklamationsruf folgten. Die Frage ist aber, ob ein Akklamations- oder Proklamationsruf immer eine Inthronisation voraussetzt. Diese Frage ist im Hinblick auf das Alte Testament sehr wichtig.

---

[1]) Vgl. Erik PETERSON, *Heis Theos*, Göttingen 1926, S. 183 ff.; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2. Aufl., Tübingen 1933, S. 55, 67, 71 f.

[2]) DIBELIUS, *a.a.O.*, 72, vgl. PETERSON, *a.a.O.*, S. 213.

[3]) Diese Feststellung bedeutet natürlich noch nicht, dass hier literarkritisch zu trennen ist.

Im Alten Testament finden wir bei menschlichen Königen sowohl die direkte Anrede (cf. Ps. ii 7 f.; lxxxix 5 f.; cx; cxxxii 11 f.; 2 Reg. ix 6,12; 1 Sa. x 1 cf. LXX) als auch den Er-Bericht (cf. 2 Sa. xv 10; 2 Reg. ix 13). Daneben erscheint noch in Inthronisationsberichten der Ausruf יחי המלך (1 Sa. x 24 f.; 1 Reg. i 25,34; 2 Reg. xi 12), der an allen vier Belegstellen deutlich die Funktion einer Akklamation hat.

Aus Ps. ii, cx und 2 Reg. ix 6 wird klar, dass auch in Israel der eigentliche Akt der Inthronisation die Machtübertragung in der direkten Anrede war. Der Redende, also derjenige, der Macht verleiht, ist Jahwe, und zwar redet er durch einen Bevollmächtigten; in 2 Reg. ix durch einen Propheten, in Ps. ii und cx wohl durch einen Priester. Direkt verbunden mit dem Inthronisationsakt ist die Akklamation יחי המלך. In dieser Wendung liegt die Antwort des Volkes auf die Gottesrede, mit dieser Akklamation bekennt es sich zur geschehenen Inthronisation, es akzeptiert den neuen Zustand [1]). Dass der neue Zustand, das Königsein, auch ohne diese Akklamation, nur auf Grund der direkten Anrede, da ist, geht aus 1 Sa. x 1 f. hervor, wo nach Salbung und direkter Anrede weder Akklamation noch Proklamation folgten [2]). Der Er-Bericht dagegen steht an beiden Belegen in keinem Zusammenhang mit dem Inthronisationsakt. 2 Sa. xv wird gar nichts von einer Inthronisation Absaloms berichtet [3]), und 2 Reg. ix ist der Er-Bericht von der direkten Anrede getrennt. An beiden Stellen hat der Er-Bericht die Funktion einer Proklamation [4]).

Von Jahwe kennen wir nur Er-Berichte (Ps. xlvii 9; xciii 1;

---

[1]) Nach Niederschrift des Manuskripts kommt mir der Aufsatz von P. A. H. de Boer „Vive le roi!" in *V.T.* V, 1955, S. 225 ff. zu Gesicht. De Boer sieht die Funktion von יחי המלך ebenso: „Le peuple accepte seulement celui qui se manifeste en puissance royale" (S. 227). Er fasst die Formel nicht als Wunsch, sondern als „Ehrfurchtsformel", als „une vive manifestation par la voix d'un acquiescement à l'autorité royale" (S. 231). Diese indikativische Deutung von יחי macht die Funktion der Akklamation klarer als die oben gebotene jussivische, sie ist daher vorzuziehen.

[2]) Das historische Problem der verschiedenen Berichte interessiert uns hier nicht; es geht nur darum, dass man sich vorstellen konnte, der Vorgang habe so stattgefunden.

[3]) Vgl. S. 58.

[4]) Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass der Er-Bericht . . . מלך nur bei zwei Aufrührern erscheint, während die יחי-Akklamation nur in Berichten über ordnungsgemässe Inthronisationen vorkommt (auch Adonia trat sicher mit dem Anspruch auf, der legitime Nachfolger zu sein; vgl. 1 Reg. i 24 f.). Dies sollte einmal näher untersucht werden. Vielleicht liegt der Grund darin, dass die יחי-Akklamation das Königsein voraussetzt, die Proklamation . . . מלך es dagegen erst verkündet.

xcvi 10; xcvii 1; xcix 1); direkte Anreden, die wir als Kernstück der Inthronisation erkannt hatten, fehlen ganz [1]). Nun behaupten MOWINCKEL [2]), GUNKEL [3]) und KRAUS [4]), die Inthronisation Jahwes entspreche dem Bild, das im Alten Testament von der Inthronisation eines menschlichen Königs gegeben werde, KRAUS führt z.B. als einen Zug dieses gemeinsamen Bildes an: „Zuerst wird der neue Herrscher an heiliger Stätte von Priesters Hand gesalbt und mit der Krone geschmückt." [5]) Hier müssen wir nun fragen, wie man sich eine solche Inthronisation Jahwes vorstellen soll. Wer könnte Jahwe direkt angeredet haben und ihm in dieser Anrede Königsmacht übermittelt haben? Dass wie bei Marduk und wohl auch Horus andere Götter diese Macht übertragen, ist ja ausgeschlossen. Ja, kann überhaupt jemand Jahwe Macht übertragen? Ist er nicht schon immer der allein Mächtige?

Man kann vom „Inthronisationsruf" her, d.h. mit formgeschichtlichen Argumenten, nur behaupten, es habe eine Inthronisation Jahwes in Analogie zu der eines menschlichen Königs gegeben, wenn man annimmt, die „Er-Berichte" seien so eng mit einem Thronbesteigungsakt verbunden gewesen, dass man von ihnen notwendig auf einen solchen schliessen müsse. Wir sahen aber schon, dass diese enge Verbindung nicht bewiesen werden kann. Im Zusammenhang damit, dass Inthronisationsberichte Jahwes in „direkter Anrede" fehlen, mussten wir zudem Fragen an die „Analogiethese" stellen. Formgeschichtlich lässt sich also ein Thronbesteigungsfest Jahwes aus dem „Inthronisationsruf" nicht begründen. Im Gegenteil: Durch das Fehlen von „direkten Anreden", durch die Unmöglichkeit, solche für Jahwe anzunehmen, muss von der Formgeschichte her gesagt werden, dass die Annahme eines Thronbesteigungsfestes Jahwes *nach Analogie des Thronbesteigungsfestes eines menschlichen Königs* sehr zweifelhaft, wenn nicht gar unmöglich ist.

Kann oder muss man aber nicht *aus dem Inhalt der betreffenden Psalmen* ein Thronbesteigungsfest Jahwes annehmen, das zwar nicht in strenger Analogie zu dem eines menschlichen Königs, wohl aber in Anlehnung an ein solches zu denken ist?

---

[1]) Ps. lxxxiv 4 hat mit der direkten Anrede bei der Inthronisation nichts zu tun; dort sagt der Dichter, dass Jahwe auch *sein* König ist.

[2]) Sigmund MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II, Kristiana 1922, S. 6.

[3]) H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, S. 111.

[4]) H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, S. 7.

[5]) *A.a.O.*, S. 7.

Diese Frage kann nur von der Exegese her erörtert werden. Bei jeder Exegese sind stillschweigend Voraussetzungen vorhanden über grammatikalische und lexikographische Probleme. Es erscheint nun angebracht, einen Teil dieser Voraussetzungen bei einer Betrachtung der „Thronbesteigungspsalmen" kurz darzulegen. Das kann natürlich im wesentlichen nur darin bestehen, auf Grammatiken zu verweisen, ist aber doch wohl von Nutzen.

B. BEMERKUNGEN ZUR BEDEUTUNG DER HEBRÄISCHEN TEMPORA

Die üblichen Darstellungen in den Grammatiken kranken m.E. immer noch daran, dass sie zu sehr von unserer Sprache, von unserem Zeitbegriff ausgehen und nicht genügend auf die Eigenart des Hebräischen eingehen. Von den Versuchen, die gemacht worden sind, um das Hebräische aus sich zu verstehen — methodisch der einzig richtige Weg —, nenne ich diejenigen, die mir am einleuchtendsten sind.

L. Köhler schreibt[1]): „. . . Das Perfektum bezeichnet an sich, ohne Rücksicht auf andre Handlungen oder Zustände, dass eine Handlung in ihrem Vollzug, ein Zustand in seiner Dauer ist. Die Zeitkategorie kommt dabei nicht in Rücksicht. . . . Das Perfektum wird da angewendet, wo etwas Einmalig, ein für alle Male, faktisch geschieht, geschah, geschehen wird. Die Zeitsphäre ergibt sich immer bloss aus dem Zusammenhang, dagegen liegt der Klang des Endgültigen in der Form des Perfektums. . . . Das Imperfektum bezeichnend[2]) immer in Beziehung auf ausgesprochene oder gedachte andere Handlungen oder Zustände eine Handlung, die im Ablauf, einen Zustand, der in seiner Vollendung ist, also dasjenige, was dauert in der Zeit, in welcher ein Anderes geschieht. Ist das Perfektum punktuell, so ist das Imperfektum durativ, ist das Perfektum absolut, unbezogen, so ist das Imperfektum relativ, bezogen. Aber auch beim Imperfektum kommt die Zeitkategorie nicht in Rücksicht. . . . Das Imperfektum wird da angewendet, wo etwas anhaltend, immer wieder, als Begleithandlung einer andern Handlung geschieht, geschah, geschehen wird. Auch hier ergibt sich die Zeitsphäre immer bloss aus dem Zusammenhang, dagegen liegt der Klang des in seinen einzelnen Phasen sich Abwickelnden schon in der Form des Imperfektums."

---

[1]) L. Köhler, *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*, Giessen 1923, S. 72 f.
[2]) Offensichtlich ein Druckfehler, lies „bezeichnet".

Ähnlich schreibt H. S. NYBERG [1]): „Perf. ind. [2]) von Handlungsverben bezeichnet die Handlung an und für sich, als ein abgerundetes Ganzes, wie sie abgesehen von der Situation des Augenblicks oder dem zufälligen Zustand der Lage, der Gefühle usw. des Redenden liegt: Die Handlung ist von *aussen her* gesehen. Das Perf. ind. drückt eine *unabhängige* Handlung aus (är det *oberoende* handlingsuttrycket), es konstatiert. Perf. ind. von Eigenschafts- und Zustandsverben ist gleichwertig einem einfachen Nominalsatz mit adjektivischem Prädikat und pronominalem Subjekt . . .; es teilt dessen Zeitlosigkeit und bezeichnet die Eigenschaft an und für sich. Imp. ind. bezeichnet eine Handlung, Eigenschaft oder einen Zustand, gesehen in Beziehung zu irgendetwas anderem, zu einer Situation, einem Milieu, einer anderen Aussage, dem zufälligen Standpunkt des Redenden usw.: die Handlung ist von *innen her* gesehen, unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Das Imp. ind. drückt eine *abhängige* Handlung aus (är det *beroende* handlingsuttrycket), es beleuchtet und veranschaulicht, schildert, drückt die Erwartung aus, dass irgendetwas geschehen soll usw."

Zur Darstellung von NYBERG einige Bemerkungen: Beim Perfekt sollte versucht werden, Handlungs- und Eigenschaftsverben zusammen darzustellen oder zumindest eine Erklärung zu geben, wieso das Perfekt bei Eigenschaftsverben andere Bedeutung haben soll als bei Handlungsverben. Ansonsten trifft die Darstellung des Perfekts m.E. den Kern des Problems. Auch die Bedeutung des Imperfekts ist m.E. im wesentlichen ausgezeichnet. Nur sollte man von hier aus ausdrücklich auf den subjunktiven Gebrauch desselben hinweisen und ihn darstellen.

C. BEMERKUNGEN ZUR BEDEUTUNG DER SATZSTELLUNG

Obwohl sich alle Grammatiken darüber einig sind, dass der Satzstellung im Hebräischen eine grosse Bedeutung zukommt, wird in keinem Psalmenkommentar auf sie Rücksicht genommen oder gar eingegangen. Offensichtlich waren die Kommentatoren der Ansicht, in den Psalmen sei die Satzstellung keinen festen Gesetzen unterworfen. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass z. B. weder

---

[1]) H. S. NYBERG, *Hebreisk Grammatik*, Uppsala 1952, S. 264. Die Übersetzung ist von mir.

[2]) Diesen Ausdruck gebraucht NYBERG im Unterschied zum Perfekt consecutivum.

Mowinckel noch Kraus einen Unterschied zwischen יהוה מלך (Ps. xciii 1; xcvi 10; xcvii 1; xcix 1). und מלך אלהים (Ps. xlvii 9) oder מלך אלהיך (Jes. lii 7) machen. Erst in jüngster Zeit ist auf die verschiedene Satzstellung hingewiesen worden.

Köhler [1]) sieht in der Wortfolge יהוה מלך eine Hervorhebung Jahwes; er gibt als „deutliche Übersetzung" dieses Satzes: „Es ist Jahwe, der König (geworden) ist". In dieser starken Betonung Jahwes liegt dann eine Frontstellung gegen andere Götter. Nach Köhler lassen sich alle Gedanken der Psalmen xlvii, xciii, xcvii, xcvi, xcviii (sic!) unter das Stichwort „Jahwe und nicht die andere Götterwelt" unterordnen.

J. Ridderbos [2]) betont dagegen, dass die Satzstellung Subjekt-Prädikat in einem Verbalsatz eine Hervorhebung bedeuten kann, aber nicht muss. Er verweist auf Gesenius-Kautzsch[28] § 142a, wonach die Voranstellung des Subjekts zwar in einem besonderen Nachdruck ihren Grund haben kann, aber in den weitaus meisten Fällen dadurch zu erklären ist, dass kein neues Faktum berichtet, sondern vielmehr etwas Zuständliches beschrieben werden soll. So hält er denn die Übersetzung „Jahwe ist König" für richtiger und sieht in den Psalmen xciii, xcvi, xcvii, xcix Hymnen auf Jahwes Königsherrschaft. Er weist dann noch ausdrücklich darauf hin, dass 2 Sam. xv 10; 2 Reg. ix 13; Jes. lii 7; Ps. xlvii 9 die Wortstellung Prädikat — Subjekt vorliegt, die bedeutet, dass eine Handlung berichtet wird. Hier ist der Sinn: „Jahwe ist König geworden, d.h. hat (im prägnanten Sinn) die Königsherrschaft angetreten."

L. Köhler hat in seiner Short Note nur kurz wiederholt, was er bereits 1923 ausführlich dargelegt hat. Er schreibt [3]): „Wenn S vor P (sc. Subjekt vor Prädikat) steht, ist durch diese Folge immer etwas für das hebräische Sprachempfinden Besonderes, Betontes, Nuanciertes gesagt, an dem man nicht achtlos vorbeigehen darf. Und zwar wird diese besondere Folge erst S, dann P angewendet, 1. um ein Subjekt zu betonen, 2. um eine Folge, einen Begleitumstand, eine Einräumung, kurz einen Nebensatz (dazu wird es bei getreuer Wiedergabe des Sinnes im Deutschen) zu kennzeichen, 3. um zwei Subjekte zueinander in Gegensatz zu bringen. . . . Dieses Stellungsgesetz ist für das Hebräische von der grössten Wichtigkeit. Es schafft Ersatz für die verhaltnismässige Armut des Hebräischen an

---

[1]) *V.T.* III, 1953, S. 188 f.
[2]) *V.T.* IV, 1954, S. 87 f.
[3]) *Deuterojesaja*, S. 60 f.

Partikeln und Konjunktionen, oder vielmehr sprachgeschichtlich richtiger ausgedrückt: weil das Hebräische durch einfachen Stellungswechsel die verschiedensten Modulationen der logischen Beziehung zwar nicht ausdrücken, aber zulänglich andeuten kann, darum bedarf es der Partikeln und Konjunktionen weniger."

Seit der 25. Auflage hat GESENIUS-KAUTZSCH die Ansicht der arabischen Grammatiker, dass jeder Satz, der zwar ein verbum finitum als Prädikat, aber die Satzstellung Subjekt-Prädikat habe, als zusammengesetzter Nominalsatz anzusehen sei, aufgegeben und solche Sätze als Verbalsätze betrachtet. NYBERG hat nun in seiner *Grammatik* [1]) diese alte Ansicht wieder aufgenommen: „Der zusammengesetzte Nominalsatz enthält ein Übersubjekt (översubjekt), das immer an erster Stelle steht, und als Prädikat dazu einen ganzen Satz, entweder Nominalsatz oder Verbalsatz. Das Subjekt des Prädikatssatzes kann identisch sein mit dem Übersubjekt, aber er (sc. der Prädikatssatz) kann auch ein anderes Subjekt haben; im letztgenannten Fall wird das Übersubjekt im Prädikatssatz durch ein persönliches Pronomen (am häuftigsten ein Suffix), das sogen. Bindepronomen, wiederaufgenommen. Schematisch kann ein zusammengesetzter Nominalsatz folgendermassen aufgelöst werden: ‚mit x (Übersubjekt) verhält es sich so dass . . .'" Als Beispiele führt NYBERG dann Ps. ciii 15; ciii 19; Gen. xxviii 13; xxiv 27; xxxiv 8 an, die er ausführlich bespricht. — Aus diesen Ausführungen darf wohl geschlossen werden, dass auch NYBERG der Überzeugung ist, in der Poesie sei die Satzstellung nicht willkürlich (nur unter dieser Voraussetzung kann man Psalmenstellen als Belege für die Bedeutung der Satzstellung zitieren!).

Wenn wir die Sätze vom Typ יהוה מלך als zusammengesetzte Nominalsätze verstehen, können wir die Ansichten von KÖHLER und RIDDERBOS vereinigen: Als Prädikat eines zusammengesetzten Nominalsatzes berichtet מלך keine neue Handlung, sondern einen Aspekt des Subjektes, ja fast schon eine Eigenschaft. „Mit Jahwe verhält es sich so, dass er Königsherrschaft ausübt" [2]) oder „Jahwe ist einer, der Königsherrschaft ausübt". Und dass ein Satz, in dem das Subjekt stark betont ist, in der Regel keine Handlung berichtet, sondern etwas über das Subjekt aussagt, ist auch einsichtig. Allerdings ist wohl die Betonung durch Hervorhebung beim Sprechen

---

[1]) *A.a.O.*, S. 259.
[2]) Zur Übersetzung des Verbs מלך vgl. unten.

erfolgt, die Satzstellung als solche gibt keine Betonung, sondern eine Aktionsart (Handlung oder Zustand) an. Das wird z.B. deutlich an 2 Sa. xv 10 מלך אבשלום wo Absalom sicherlich betont ist, aber die Satzstellung Prädikat-Subjekt angewandt wird, weil hier nicht etwas über Absalom ausgesagt werden soll, gewissermassen eine Seite seiner Person (diese Bedeutung hätte ein zusammengesetzter Nominalsatz), sondern etwas über das Herrschen. Paraphrasiert bedeutet der Satz nicht „Absalom ist einer, der Königsherrschaft ausübt (oder: der König geworden ist)", sondern „Königsherrschaft wird ausgeübt durch Absalom (oder: König geworden ist Absalom)" [1]).

Zusammenfassung: Wir glauben, dass das übliche Verständnis der Sätze von Typ יהוה מלך als invertierter Verbalsätze dem Charakter dieser Sätze nicht gerecht wird [2]) und verstehen sie mit NYBERG als zusammengesetzte Nominalsätze. Ferner glauben wir, dass die Satzstellung auch in den Psalmen eine gebundene ist. Das bedeutet für unser Problem: Zwischen יהוה מלך und מלך יהוה ist zu unterscheiden. Es ist bei der Exegese zu untersuchen, ob sich Gründe für die Verschiedenheit der Satzstellung zeigen lassen.

D. DIE BEDEUTING DES VERBS מלך

GESENIUS-BUHL[17] gibt als Bedeutung des Verbs מלך an: 1) herrschen, König sein; 2) König werden, sich als König zeigen, öffentlich die Königsherrschaft antreten. Bei KÖHLER, *Lexicon*, findet man ähnlich: 1) König sein, herrschen; 2) von Gott gesagt: König sein; 3) Königin heissen; 4) zur Herrschaft kommen.

Praktisch heisst das, dass freigestellt wird, ob man „König werden" oder „König sein" übersetzen will. So führt denn auch KÖHLER unter 2) (König sein) Ps. xlvii 9; xciii 1; xcvi 10; xcvii 1 etc. an, die bei GESENIUS als Belege für die Bedeutung „König werden" gelten. Wenn nun schon die Lexikographen untereinander uneins sind, so ist gar nicht verwunderlich, dass die Exegeten immer nur die Bedeutung anführen, die gerade zu ihrer Auslegung passt, ohne darüber Rechenschaft abzulegen, wie sie zu der Bedeutung kommen. So übersetzt z.B. GUNKEL ohne ein Wort der Erklärung „Jahwe ist

---

[1]) Man untersuche einmal unter diesem Gesichtspunkt das von KÖHLER, *a.a.O.*, §§ 12-13 gebotene Material.

[2]) Eine ausführliche Diskussion dieses Problems ginge über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ich habe mich darum darauf beschränkt, kurz anzudeuten, dass das Verständnis dieser Sätze als zusammengesetzter Nominalsätze alle Schwierigkeiten klärt und den Stellen gerecht wird.

König geworden" [1]); MOWINCKEL macht nur einen Ansatz zur Begründung: „Die charakteristische Wendung ist *Jahwä malach*, das nicht: Jahwä ist König, sondern Jahwä ist (jetzt) König geworden, bedeutet. *Jehu malach* oder *Absalom malach* ist der Ruf, mit dem dem neuerkorenen Könige von dem versammelten Volke gehuldigt wird in dem Augenblick als er inthronisiert worden ist." [2]) Dabei übersieht MOWINCKEL aber, dass 2 Sa. xv 10 und 2 Reg ix 13 eine andere Satzstellung, als er zitiert, vorliegt, und dass somit keine strenge Parallele zu Ps. xciii 1; xcvi 10; xcvii 1; xcix 1 vorliegt. Ausserdem liegt wohl in 2 Sa. xv deutlich kein Huldigungs-, sondern ein Proklamationsruf vor, und von einem versammelten Volk kann man dort auch nicht reden. Nur KRAUS erörtert, ob „Jahwe ist König geworden" oder „Jahwe ist König" zu übersetzen sei [3]), aber auch er verliert kein Wort über die Bedeutung des Verbs מלך. Nach ihm bedeutet יהוה מלך „Jahwe ist König geworden", weil 1) Ps. xlvii eine Handlung beschreibe (auch hier wird die verschiedene Satzstellung nicht berücksichtigt), 2) die Ps. xciii, xcvi, xcix Taten und Wunder verkündigen, durch welche Jahwe König geworden sei (hierzu vgl. die Exegesen), 3) die Darstellung der Thronfahrt Jahwes dem Bild der Inthronisation eines menschlichen Königs entspreche (hierzu vgl. S. 47), 4) יהוה מלך eine Parallele zu dem babylonischen Kultruf „Marduk ist König geworden" (!) sei (hierzu vgl. S. 44).

Ist es nun wirklich so, dass über die Bedeutung des Verbs מלך nichts Bestimmtes gesagt werden kann und dass die Übersetzung in das Belieben der Exegeten gestellt ist? Ein Versuch, die Bedeutung festzulegen, ist ja von MOWINCKEL und KRAUS gemacht worden, indem sie Parallelen anführten.

Hier müssen wir eine methodologische Erwägung anstellen. Es ist grundsätzlich anzunehmen, dass ein Wort für den Sprechenden nur *eine* Bedeutung hat. Selbstverständlich kann die Bedeutung eines Wortes sich in der Geschichte ändern; sie kann sogar in einer Zeitepoche bei soziologisch verschiedenen Schichten verschieden sein. Aber für den jeweils Sprechenden hat das Wort einen bestimmten Bedeutungsumfang, unter dem sich alles vereinen lässt. Wenn wir den Bedeutungsumfang eines Wortes einer anderen Sprache durch zwei oder mehr Wörter unserer Sprache wiedergeben müssen, dann liegt

---

[1]) *Einleitung*, S. 94.
[2]) *A.a.O.*, S. 6.
[3]) *A.a.O.*, S. 6 f.

das nicht daran, dass die Bedeutung des Wortes in sich zwiespältig ist, sondern daran, dass wir keine Bedeutung haben, die dem Umfang der Bedeutung in der anderen Sprache genau entspricht. Aber vorhanden ist dieser eine Bedeutungsumfang in der anderen Sprache auf jeden Fall, völlig unabhängig davon, ob wir ihn ausdrücken können oder nicht. Wir müssen also nach ihm fragen, ihn zu finden suchen, und dann versuchen, ihn durch ein Wort unserer Sprache wiederzugeben. Es mag sein, dass dieses Ziel nicht immer erreicht werden kann und dass wir häufig zwei oder gar mehr Bedeutungen angeben müssen; aber wir müssen uns dann darüber klar sein, dass *keine* dieser Bedeutungen das zu übersetzende Wort wirklich trifft, und das sollte uns zur Vorsicht bei der Exegese mahnen. Diese Bemerkungen mögen banal klingen, aber angesichts der Art, wie gerade bei dem Inthronisationsruf *eine* Bedeutung des Verbs מלך verabsolutiert wird, erscheinen sie doch notwendig.

Ferner ist zu sagen, dass wir bei der Prüfung des Bedeutungsumfanges alle erreichbaren Stellen zu berücksichtigen haben und nicht nur diejenigen, deren Bedeutung die von uns gewünschte Übersetzung gerade zu stützen scheint.

Aus diesen methodologischen Erwägungen folgt, dass es unsere Aufgabe sein muss, alle sicher belegten Stellen des Verbs מלך daraufhin zu untersuchen, ob sich für sie eine gemeinsame Grundbedeutung finden lässt. Diese Untersuchung wird von der Bedeutung der einzelnen Stellen in ihrem Zusammenhang ausgehen müssen; aber bei der Erhellung dieser Bedeutung werden nach dem in Abschnitt B und C Gesagten alle Stellen zusammengeschaut werden müssen, in denen gleiche Satzstellung und gleiches Tempus vorliegen. Denn dies ist die Überzeugung: *Wo gleiche Satzstellung und gleiche Verbform vorliegen, ist anzunehmen, dass auch der Sinn des Verbs gleich ist.* Ob das Tempus an einzelnen Stellen modal gebraucht wird, kann je nach dem Zusammenhang verschieden sein, nicht aber der Sinn des Verbs.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Darstellung des Imperfekts, da sich hier das einheitlichste Bild bietet.

a. Imperfekt, Satzstellung Subjekt-Prädikat.

Ex. xv 18 יהוה ימלך לעלם ועד.

Cf. 1 Sa. xi 12 [1]); xii 12; xxiii 17; 1 Reg. i 5, 13, 17, 24, 30. 35; Pr. viii 15.

---

[1]) Hier ist wohl nach LXX zu lesen.

1 Sa. xxiii 17 und die Belege aus 1 Reg. i können als „König werden" oder als „König sein" aufgefasst werden. Die übliche Auffassung ist „König werden". Doch kommt man mit ihr 1 Sa. xii 12 מלך ימלך עלינו und Pr. viii 15 in Schwierigkeiten, und vollends unmöglich erscheint sie Ex. xv 18. Die präsentische Übersetzung „Jahwe ist König auf immer und ewig", die KAUTZSCH-BERTHOLET im Anschluss an die Kommentare gibt, ist aber 1 Sa. xxiii 17 und 1 Reg i unmöglich. Auch wenn man Ex. xv 18 „Jahwe soll König sein" übersetzen will, kommt man mit dieser Bedeutung „König sein" 1 Sa. xii 12 und Pr. viii 15 in Schwierigkeiten, denn „ein König soll König sein über uns" ist sehr hart. 1 Sa. xii 12 passt nur die Bedeutung „als König wirken, Königsmacht ausüben, herrschen". Diese Bedeutung ist an allen angeführten Stellen möglich, und zwar als einzige! Ex. xv 18 ist also zu übersetzen: „Jahwe möge (soll) herrschen (Königsmacht ausüben) auf immer und ewig!"

b. Imperfekt, Verb am Satzanfang.

Hier liegt naturgemäss eine grössere Vielfalt vor als bei a, sodass wir mehrere Beispiele betrachten müssen.

2 Reg. iii 27 בנו הבכור אשר ימלך תחתיו . . .
Jes. xxxii 1 הן לצדק ימלך מלך
Jer. xxii 15 התמלך כי אתה מתחרה בארז
Pr. xxx 22 תחת עבד כי ימלוך . . .
cf. Gen. xxxvii 8; 1 Sa. xxiv 21; Ez. xx 33; Ps. cxlvi 10; Esth. ii 4.

2 Reg. iii 27: תחתיו heisst nach GESENIUS-BUHL und KÖHLER „an seiner Stelle, statt seiner" (vgl. hierzu S. 59). Dann kann die Stelle nicht die Bedeutung „König werden" haben, da der König ja schon König geworden ist; sein Sohn kann nur noch an seiner Stelle, statt seiner regieren. Dasselbe gilt für Esth. ii 4.

Jes. xxxii 1: V. 1b ff. weisen darauf hin, dass hier an Ausüben der Königsherrschaft gedacht ist. Das passt auch am besten zu לצדק. Auch Ez. xx 33 weisen die adverbiellen Bestimmungen deutlich auf ein Ausüben der Herrschaft.

Jer. xxii 15: Die Übersetzung von KAUTZSCH-BERTHOLET „Bist du damit König, dass du dich (im Bauen) mit Zedernholz ereiferst", trifft, wie 15 b, 16 zeigen, nicht den Sinn. Auch hier ist „Königsherrschaft ausüben" die prägnante Bedeutung. Sehr gut RUDOLPH [1]): „Erweisest du dich damit als König, . . .".

---

[1]) Kommentar zur Stelle.

Pr. xxx 22: Es ist mir nicht klar, wieso Köhler gerade diese Stelle als einzigen Beleg für die Bedeutung „zur Herrschaft kommen" anführt. Die Erde erzittert doch nicht unter einem Knecht, wenn er zur Herrschaft kommt, sondern wenn er Herrschaft ausübt. Dasselbe gilt von dem נבל, der nicht dann schrecklich wird, wenn er sich sättigt, sondern wenn er satt ist etc.

Gen. xxxvii 8 und 1 Sa. xxiv 1 setzen der Bedeutung „herrschen" kein Bedenken entgegen, und Ps. cxlvi 10 fordert sie geradezu [1]).

Die Belege des Imperfekts lassen sich in ihrer Gesamtheit nur durch die Bedeutung „als König wirken, Königsmacht ausüben, herrschen" erklären. Weder die Bedeutung „König sein" noch „König werden" passt für alle Stellen.

c. Das Imperfectum consecutivum.

2. Sa. viii 14, 15: ויושע יהוה את דוד בכל אשר הלך וימלך דוד על ... כל ישראל ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו

2. Chr. xxii 1: וימליכו יושבי ירושלם את אחזיהו בנו הקטן תחתיו ... וימלך אחזיהו בן יהורם מלך יהודה

2. Chr. xii 13: ויתחזק המלך רחבעם בירושלם וימלך

2 Sa. viii 14, 15: Dass David König von ganz Israel ist, ist bereits vorher gesagt worden. Die Bedeutung von מלך kann hier also nicht „König werden", sondern nur „herrschen" sein. Syntaktisch steht das Impf. cs. in einem Erzählungszusammenhang mit ויושע und ויהי; diese drei Handlungen werden als aufeinander folgende, sich auseinander ergebende bezeichnet [2]).

2 Chr. xxii 1: Da in demselben Vers vorher erwähnt wird, dass die Bewohner Jerusalems Ahasja zum König machten, kann ... וימלך nur heissen: „und so herrschte er als König von Juda", was auch durch die Wendung תחתיו gefordert wird. Die syntaktische Konstruktion ist hier dieselbe wie 2 Sa. viii 14, 15.

Auch 2 Chr. xii 13 kann מלך nur die Bedeutung „herrschen" haben, und auch hier ist die syntaktische Konstruktion dieselbe wie oben. Auch 1 Chr. iii 4 hat מלך die Bedeutung „er herrschte", vgl. 2 Sa. v 5.

Sehr häufig wird die Wendung וימלך תחתיו gebraucht nach der Mitteilung, dass ein König starb oder getötet wurde. Hier wären dem Zusammenhang nach sowohl „König werden" als auch „herrschen" als Bedeutungen möglich. Wenn aber תחתיו prägnant zu verstehen

---

[1]) Vgl. auch S. 68.

[2]) Vgl. Gesenius-Kautzsch[28], § 111.

ist als „an seiner Stelle, statt seiner" [1]), so muss herrschen übersetzt werden, da der Nachfolger wohl statt des toten Vorgängers herrscht, aber nicht statt seiner König wird; denn König geworden ist der Vorgänger ja. — Da die übrigen Belege des Impf. cs. alle die Bedeutung herrschen haben und da diese Bedeutung ermöglicht, תחתיו prägnant zu verstehen, ist sie hier vorzuziehen [2]). Die Wendung וימלך תחתיו ist belegt: Gen. xxxvi 32-39; 2 Sa. x 1; 1 Reg. xi 43; xiv 19 f.; xv 8, 24, 28; xvi 6, 10, 28; xxii 40, 51; 2 Reg. i 17; viii 15, 24; x 35; xii 22 u.ö.

Von hier aus ist auch 1 Reg. xi 24 als „herrschen" aufzufassen. Zu der Konstruktion 1 Reg. xv 25 vgl. S. 63.

d. Perfekt. Satzstellung Subjekt-Prädikat.

1 Reg. i 18 ועתה הנה אדניה מלך.

Bathseba hat David an sein Versprechen, Salomo solle nach ihm herrschen, erinnert. Sie fährt fort: „Nun aber, siehe: Adonia ist es, der herrscht." Da wir für das vorangehende שלמה ימלך אחרי die Übersetzung „Salomo soll nach mir herrschen" für die wahrscheinlichste gehalten hatten (vgl. S. 55), müssen wir auch hier „herrschen" übersetzen. Das passt auch am besten zu den deiktischen Partikeln ועתה הנה. — Zu יהוה מלך vgl. die Exegesen von Ps. xciii; xcvi; xcvii; xcix.

e. מלך ב.

Jud. iv 2: יבין מלך כנען אשר מלך בחצור . . .

Hier hat die Feststellung, Jabin sei in Hazor König geworden, keinen Sinn. Es soll gesagt werden, woher Jabin kommt, wo er jetzt residiert. Der Übersetzung von Kautzsch-Bertholet „der in Chazor regierte" ist also zuzustimmen. Die Bedeutung „König sein" ist allenfalls hier noch möglich, wenn sie auch wohl den Sinn nicht so prägnant wiedergibt wie „herrschen". Nicht angemessen ist die Übersetzung „König werden".

Die Wendung . . מלך ב findet sich noch in gleicher Bedeutung Gen. xxxvi 31 (Gunkel, Von Rad [3]) „die im Lande Edom geherrscht haben"), Jos. xiii 10, 12, 21 (Noth [3]): „der in . . . geherrscht hatte"). Auch die Notiz über David 2 Sa. v 5 muss deutlich mit „herrschen" übersetzt werden, ebenso die deuteronomistische Wendung הימים

---

[1]) Vgl. Gesenius-Buhl und Köhler, *Lexicon.*
[2]) Zu תחתיו vgl. unten S. 59.
[3]) Kommentar zur Stelle.

...ב...אשר מלך. Belege für die letztere: 1 Reg. ii 11; xi 42; 2 Reg. x 36 u.ö. Dieselbe Wendung mit kleinen formalen Abweichungen, aber derselben Bedeutung: 1 Reg. xv 2; xvi 23; 2 Reg. xvi 2; xxi 1 u.ö.

Angesichts des Tatbestandes, dass מלך ב an allen anderen Stellen „herrschen in" bedeutet, ist es fraglich, ob 2 Sa. xv 10 מלך אבשלום בחברון übersetzt werden darf „Absalom ist in Hebron König geworden". Nach Ausweis sämtlicher Parallelstellen ist jedenfalls die Übersetzung „Absalom herrscht in Hebron als König" vorzuziehen. Sachliche Einwände vom Zusammenhang des Textes her bestehen gegen diese Übersetzung nicht [1]). Nur wenn man annimmt, diese Wendung sei eng mit dem Thronbesteigungsfest verbunden, sind Einwände sachlicher Art möglich. Doch kann, wie bei der formgeschichtlichen Betrachtung dargelegt wurde, diese Annahme nicht bewiesen werden [2]).

Von Jahwe wird מלך ב zweimal ausgesagt: Jes. xxiv 23 und Micha iv 7.

Jes. xxiv 23: וחפרה הלבנה ובושה החמה
כי מלך יהוה צבאות בהר ציון ובירושלם
ונגד זקניו כבוד

Duhm übersetzt [3]): „Und erröten wird der blasse Mond und erbleichen das Glutlicht, denn König wird Jahwe der Heere sein auf dem Berg Zion und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Lichtglorie". Kautzsch-Bertholet dagegen übersetzt „denn Jahwe der Heerscharen tritt die Königsherrschaft an". Wichtig für das Verständnis ist hier der Nachsatz ונגד זקניו כבוד, der auf die Bedeutung „herrschen" hinweist. Ausserdem geht es in dem Abschnitt xxiv 21-23 ja gar nicht um einen Regierungsantritt, sondern um das Ausüben der Herrschermacht. Auch hier ist also wohl mit Duhm die Bedeutung „König sein, herrschen" anzunehmen.

---

[1]) ואמרתם ist dann wohl mit Eissfeldt, „Jahwe als König", *ZAW* 1928, S. 81-105 zu übersetzen: „Dann sollt ihr wissen".

[2]) Dass nichts von einer Inthronisation Absaloms berichtet wird, gewinnt Gewicht, wenn man Folgendes bedenkt: Diese Stelle gehört in die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, deren Abfassung früh zu datieren ist. Sie hat also Anspruch darauf, historisch Ernst genommen zu werden, sie ist kaum eine spätere Konstruktion. Der Kanal, durch den die altorientalische Königsideologie nach Israel gekommen sein soll, lässt sich wohl nur im vorisraelitischen jerusalemischen Königtum suchen. Auch wenn wir annehmen, David hat sich diesen Riten bereits unterzogen, ist es doch fraglich, ob nach wenigen Jahren der Aufrührer Absalom, der zudem nicht in Jerusalem, sondern in Hebron weilte, sich ihnen ebenfalls unterzogen hat.

[3]) Kommentar zur Stelle.

In Mi. iv 7 ist der MT schwierig, da die Personen wechseln; aber ob man nun ומלך יהוה oder ומלכתי liest, immer ist die Bedeutung wegen des folgenden מעתה ועד עולם „König sein, als König herrschen".

f. Perfekt. Verb am Satzanfang.

Auch ohne die Ortsangabe ...ב hat מלך deutlich den Sinn „herrschen":

1 Reg. xiv 19: ויתר דברי ירבעם אשר נלחם ואשר מלך

KAUTZSCH-BERTHOLET: „Die übrige Geschichte Jerobeams aber, wie er Krieg geführt und wie er regiert hat, ..."

1 Sa. xii 14: גם אתם וגם המלך אשר מלך עליכם ...

Diese Stelle wird von GESENIUS-BUHL als Beleg für die Bedeutung „König sein" angeführt. Treffender ist auch hier „herrschen" (vgl. S. 55).

2 Sa. xvi 8: השיב עליך יהוה כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו

Hier kann nur übersetzt werden „an dessen Stelle du herrschest", denn König geworden ist Saul ja. Vgl. S. 57!

Von diesen Stellen aus wird auch 2 Reg. ix 13 die Übersetzung „Jehu herrscht als König" wahrscheinlich.

g. Partizip.

Dass die Wendung מלך תחת im Sinne von „herrschen" aufzufassen ist, wird Jer. xxii 11 deutlich, wo das Partizip gebraucht wird.

Jer. xxii 11: שַׁלֻּם בן יאשיהו מלך יהודה המֹלֵךְ תחת יאשיהו. KAUTZSCH-BERTHOLET übersetzt trotz des Partizips „der ... König ward", was wohl kaum vertretbar ist. Die Dauer, die das Partizip ausdrückt, kann nur durch die Übersetzung „der anstelle seines Vaters regiert" wiedergegeben werden. Dasselbe gilt für 2 Reg. xi 3 und Jer. xxxiii 21, wo KAUTZSCH-BERTHOLET auch beidemal „herrschen" übersetzt.

h. Perfekt consecutivum.

Jer. xxiii 5 הנה ימים באים נאם יהוה
והקמתי לדוד צמח צדיק
ומלך מלך והשכיל
ועשה משפט וצדקה בארץ

Die Phrase מלך מֶלֶךְ weist deutlich darauf hin, dass hier die Bedeutung „herrschen" vorliegt. Gestützt wird diese Bedeutung durch die Fortführung והשכיל ועשה משפט וצדקה.

2 Sa. iii 21: ויכרתו אתך ברית
ומלכת בכל אשר תאוה נפשך

„Und sie werden einen Bund mit dir schliessen, dann kannst du herrschen über alles, was dein Herz begehrt" (vgl. KAUTZSCH-BERTHOLET). Eine ähnliche Konstruktion liegt 1 Reg. xi 37 vor.

i. Der Infinitiv.

1 Reg. vi 1: בשנה הרביעית . . . למלך שלמה על ישראל . . . Der Infinitiv wird hier deutlich im Sinne von „herrschen, regieren" gebraucht: „. . . im vierten Jahre der Regierung Salomos über Israel". 1 Sa. viii 7; xvi 1 wird die Wendung מאס ממלך gebraucht. מלך kann hier nur heissen „herrschen": Zu במלכו vgl. S. 63 f.

Für alle bisher untersuchten Stellen war die Bedeutung „als König wirken, Königsmacht ausüben, herrschen" vertretbar, an einigen erschien sie sogar als die einzig mögliche. Nun finden sich aber auch Stellen, die ihr zu widersprechen scheinen.

k. מלך בשנת

In den chronologischen Angaben des deuteronomistischen Geschichtswerkes kommt das Verb מלך häufig zusammen mit der Zeitangabe . . . בשנת vor. Hier scheint auf den ersten Blick nur die Übersetzung „König werden" möglich zu sein. Doch zeigt eine genauere Untersuchung, dass die Wendungen in sich problematisch sind.

1 Reg. xv 33: בשנת שלש לאסא מלך יהודה מלך בעשא בן אחיה
על כל ישראל בתרצה עשרים וארבע שנה

cf. 1 Reg. xvi 8, 23; 2 Reg. xiii 1, 10; xiv 23; xv 23; xvii 1. Die Zeitangabe „im dritten Jahr Asas, des Königs von Juda" erfordert für מלך die Übersetzung „er wurde König"; andererseits aber passt zu der Zeitangabe „24 Jahre" nur die Übersetzung „er herrschte". Dieses Beispiel widerspricht also sowohl der Bedeutung „herrschen" als auch „König werden". Die Lösung dieser Schwierigkeit könnte, soweit ich sehe, auf drei Weisen versucht werden:

1. Die Wendung . . . בשנת bedeutet nicht „im Jahre", sondern „seit dem Jahre".

2. Das Verb מלך hat einen so weiten Bedeutungsumfang, dass sowohl „König werden" als auch „König sein" übersetzt werden kann, und hier bedeutet es eben beides zugleich.

3. Hier liegt gar kein zusammenhängender Satz vor, sondern eine Zusammenstellung von Annalenauszügen, die syntaktisch nicht zusammengefügt sind.

Zu 1: Für diese Erklärung lässt sich anführen, dass ב im Ugaritischen dem hebräischen מן entspricht, also „seit" bedeuten kann. Man muss dann annehmen, dass sich hier eine alte Wendung aus kanaanäischen Königsannalen findet. Da ja die Israeliten die Einrichtung des Königtums von den Kanaanäern übernommen haben, wäre gut möglich, dass sich in den Annalen alte Formeln gehalten haben. Gegen diese Erklärung spricht aber, dass sonst im Alten Testament keine Spur dieses Gebrauches von ב zu finden ist.

Zu 2: Diese Erklärung hat bereits EISSFELDT [1]) vorgeschlagen. Man müsste dann wohl annehmen, das Verb könne auch inkohativ gebraucht werden. Dagegen spricht aber, dass mit dieser Deutung die folgende Wendung nicht erklärt werden kann; ferner stimmt mich auch bedenklich, dass beim Imperfekt, das ja als solches schon das Eintreten einer Handlung bezeichnet, das Verb מלך keinmal die Bedeutung „König werden" zu haben scheint.

Zu 3: Hier bereitet die Annahme Schwierigkeiten, der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes und spätere Bearbeiter hätten einen grammatisch unmöglichen Satz hingenommen, ohne ihn zu verändern.

Keiner dieser drei Erklärungsversuche befriedigt also ganz. Für die 1. und 3. Möglichkeit spricht die Tatsache, dass die zitierten Wendungen nur von israelitischen Königen gebraucht werden, also offensichtlich einer gemeinsamen Quelle entstammen. Am ehesten scheint mir noch der erste Versuch annehmbar zu sein, trotz der lexikographischen Bedenken, die sich gegen ihn erheben.

2 Reg. viii 25 בשנת שתים עשרה שנה ליורם בן אחאב מלך ישראל
מלך אחזיהו בן יהורם מלך יהודה

cf. 2 Reg. viii 16; xiv 1; xv 1, 32; xvi 1; xviii 1 [2]). Hier deutet wieder ... בשנת auf die Bedeutung „König werden". Dagegen scheint מלך יהודה mit „als König von Juda" übersetzt werden zu müssen, und das spricht, wie schon S. 60 dargelegt, für die Bedeutung „als König herrschen". Als Apposition kann מלך יהודה kaum aufgefasst werden, denn dann birgt „im Jahre ... wurde König X, Sohn des Y, der König von Juda" die Härte, dass X eben noch nicht König von Juda war, als er König wurde. Man ist leicht geneigt, hier eine ungenaue Ausdrucksweise anzunehmen, da ja vom Standpunkt des rückschauenden Erzählers der König X das Attribut מלך יהודה bekommen konnte. Aber die Schwierigkeiten, die die oben ange-

---

[1]) *A.a.O.* S. 100 f.

[2]) 1 Reg. xv 1, das sonst ganz den anderen Stellen entspricht, liest על יהודה.

führte Wendung bot, mahnen hier zur Vorsicht. Die Schwierigkeiten können auf zwei Weisen erklärt werden:

1. ... בשנת bedeutet „vom Jahre an", vgl. oben.

2. מלך heisst hier „König werden", מלך יהודה ist Apposition zu dem Königsnamen. Der Verfasser, der als Rückschauender den X als König kannte, hat diesen Titel automatisch hinter den Namen gesetzt. — Den Titel מלך יהודה auf den Vater des neuen Königs zu beziehen, scheitert an 1 Reg. xv 9.

3. Hier ist es kaum möglich, die Schwierigkeit durch die Annahme eines weiten Bedeutungsumfanges von מלך zu lösen, da die figura ethymologica מלך מלך יהודה nachdrücklich auf die Bedeutung „herrschen" hinweist.

Diese Wendungen werden nur von judäischen Königen gebraucht. Ihnen folgen regelmässig Angaben über das Alter beim „Regierungsantritt" (vgl. unten), über die Dauer der Herrschaft und über den Namen der Mutter. Die Angaben sind also deutlich einer gemeinsamen Quelle entnommen. Das spricht für die erste und gegen die zweite Möglichkeit. Denn wenn die Sätze aus annalenartigen Berichten entnommen sind, ist kaum möglich, eine ungenaue Ausdrucksweise eines zurückschauenden Schreibers anzunehmen. Es legt sich also nahe, בשנת hier mit „seit dem Jahre" zu übersetzen. Es muss noch einmal betont werden: Gegen diese Bedeutung bestehen ernste lexikographische Bedenken. Andererseits ist zu erwägen, dass mit dieser Annahme zwei schwierige Wendungen geklärt werden, für die sonst zwei verschiedene Erklärungen gegeben werden müssten. Ausserdem soll hier ja nicht behauptet werden, dass das hebräische ב die Bedeutung „seit" haben kann, sondern nur, dass hier eine alte, geprägte Wendung des kanaanäischen Annalenstils übernommen worden sein kann. Wenn man bedenkt, wie weit eine Kanzleisprache oft von der gesprochenen Sprache entfernt ist, wie oft hier völlig antiquierte Wendungen beibehalten werden, erscheint diese Annahme doch nicht ganz unwahrscheinlich.

Gegen die Ansicht, der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes habe hier ungenau formuliert, und bei den Wendungen vom Typ 1 Reg. xv 33 eine syntaktisch ungenaue, stichwortartige Zusammenstellung einfach übernommen, sprechen 1 Reg. xiv 21 und xxii 41 f. Denn dort sind zwar dieselben Angaben gemacht wie bei den anderen judäischen Königen [1]); es ist also

[1]) Bei Rehabeam fehlt die vergleichende chronologische Angabe. Dies ist verständlich, da vorher berichtet ist, dass Rehabeam und Jerobeam in demselben Jahre ihre Regierung antraten.

dieselbe Quelle anzunehmen; aber in der ersten Notiz ist jedesmal die Wortstellung geändert: das Subjekt steht voran! Diese Besonderheit erklärt sich daraus, dass sowohl Rehabeam als auch Josaphat bereits vorher erwähnt worden sind (cf. xi 43; xii 17; xxii 2 ff.), hier also ein Nachtrag vorliegt: „Rehabeam also herrschte in Juda". Diese Änderung der überlieferten Wendung kann nur bei der Einarbeitung der Annalennotizen in den jetzigen Zusammenhang gemacht worden sein; sie zeugt also von einer sorgfältigen stilistischen Überarbeitung. Dann aber kann kaum angenommen werden, derselbe Bearbeiter habe achtmal (!) eine syntaktisch unmögliche Formulierung übernommen.

Es erscheint mir daher trotz aller Bedenken am einfachsten, in בשנת eine alte kanaanisierende Formel der Kanzleisprache anzunehmen [1]). Das Verb מלך hat dann in beiden Fällen die Bedeutung „als König wirken, herrschen".

Diese Deutung ermöglicht uns, eine syntaktische Schwierigkeit aufzulösen, die in einigen chronologischen Angaben aus einer dritten Annalenquelle auftritt:

1 Reg. xv 25 ונדב בן ירבעם מלך על ישראל בשנת
שתים לאסא מלך יהודה וימלך על ישראל שנתים

cf. 1 Reg. xvi 29; xxii 52; 2 Reg. iii 1; xv 13. Die gebräuchliche Übersetzung ist „Nadab aber, Sohn Jerobeams, wurde im zweiten Jahr Asas, Königs von Juda, König von Israel, und er regierte zwei Jahre über Israel". (Kautzsch-Bertholet). Hier scheint die übliche Bedeutung der Tempora, nach der das Perfekt einen Zustand, das Impf. cs. aber eine eintretende Handlung bezeichnet, gerade umgekehrt zu sein. Nach unseren Darlegungen aber könnte übersetzt werden: „Nadab . . . herrschte seit dem zweiten Jahre Asas . . ., so dass er zwei Jahre über Israel herrschte" [2]).

1. במלכו.

Wir erwähnten oben, dass in den Notizen über die judäischen Könige Angaben über das Alter beim „Regierungsantritt" stehen. Diese Angaben sind nun die einzigen Stellen, die die Bedeutung „König werden" fordern.

2 Sa. v 4 בן שלשים שנה דוד במלכו cf. 1 Sa. xiii 1; 2 Sa. ii 10; 2 Reg. viii 17; xii 1; xv 2, 33; xviii 2; xxi 1, 19; xxii 1; xxiii 31, 36; xxiv 8, 18.

Zu bedenken ist allerdings, dass der Infinitiv an allen Stellen, an

---

[1]) Diese Bedeutung legt sich auch 1 Reg. vi 1 nahe, vgl. v. 37 f.

[2]) Impf. cs. in „konsekutiver" Bedeutung, vgl. Gesenius-Kautzsch[28], § 111.

denen er sonst noch vorkommt, die Bedeutung „herrschen" hat. Vgl. S. 60 und 1 Reg. xvi 11; xv 29; 2 Reg. xxiv 12; xxv 1. Hier hat מלך überall die Bedeutung „herrschen", denn 1 Reg. xvi soll ja wohl kaum gesagt werden, Simri habe bei seiner Thronbesteigung die Sippe Baesas erschlagen, sondern dann, als er König war.

Die Bedeutung „König werden" kann sich also nur auf die Phrase בן ... שנה ... במלכו [1]) stützen, die zwar zahlenmässig häufig vorkommt, aber eben nur in dieser einen Wendung, während במלכו und כמלכו 1 Reg. xv 29; xvi 11 als „herrschen" zu übersetzen sind. Die Phrase steht also völlig isoliert, und die Vermutung legt sich nahe, dass hier vielleicht eine ungenaue Redewendung anzunehmen ist, so wie wir im Deutschen auch in einem stichwortartigen Lebensbericht sagen können: „Mit 25 Jahren war er König."

Aber auch, wenn man dieser Vermutung nicht zustimmt, ist auf jeden Fall festzuhalten, dass die Bezeugung der Bedeutung „König werden" sehr schwach ist, während sich für die Bedeutung „König sein" kein zwingender Beleg findet. Die überwältigende Mehrzahl der Stellen fordert die Übersetzung „als König wirken, herrschen".

Dieses Ergebnis wird nun auch durch allgemeine Erwägungen gestützt. Die Aussage „er ist König" wird im Hebräischen durch einen Nominalsatz wiedergegeben, vgl. z.B. die zahlreichen Belege bei Eissfeldt. Die Aussage „er wurde König" wird Dt. xxxiii 5 übersetzt ויהי בישרון מלך.

So wie עבד weder „Knecht sein" noch „Knecht werden" heisst, sondern „als Knecht wirken", heisst מלך „als König wirken, herrschen".

E. EXEGETISCHE BEMERKUNGEN

Es ist nicht der Sinn dieser „Studien", ausführliche Exegesen der sogenannten Thronbesteigungspsalmen zu bieten. Einige exegetische Bemerkungen müssen aber doch gemacht werden.

1. Da wir im 1. Abschnitt sahen, dass die Auffassung der Psalmen als Thronbesteigungslieder formgeschichtlich nicht begründet werden

---

[1]) 2 Reg. xxv 27: בשנת מלכו ist textlich unsicher. Die Parallelstelle Jer. lii 31 liest בשנת מלכתו „im Jahre seiner Herrschaft", und LXX setzt 2 Reg. ebenfalls diese Lesart voraus: ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῆς βασιλείας αὐτοῦ. Allerdings liest LXX Jer. lii 31 ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ᾧ ἐβασίλευσεν. Es ist nun eher anzunehmen, dass LXX Jer. lii 31 die Wendung בשנת מלכתו durch das verständliche und sachlich richtige „in dem Jahre, in dem er König wurde" wiedergegeben hat, als dass sie das בשנת מלכו in das schwierige „im Jahre seiner Herrschaft" umwandelte. Textkritisch ist also vorzuziehen, auch 2 Reg. xxv 27 בשנת מלכתו zu lesen.

kann, darf diese Auffassung auch nicht das Prinzip der Auslegung sein. Die Psalmen müssen aus sich erklärt werden.

2. Aus dem im 3. Abschnitt über die Bedeutung der Satzstellung Gesagten folgt, dass wir die Typen יהוה מלך und מלך יהוה getrennt untersuchen müssen und nicht wechselseitig den einen zur Erklärung des anderen heranziehen dürfen.

3. In einer nach diesen methodischen Voraussetzungen durchgeführten Exegese lässt sich m.E. zeigen, dass die Psalmen xciii, xcvi, xcvii und xcix Explizierungen des Satzes יהוה מלך „Jahwe ist es, der Königsherrschaft ausübt" sind. Sie zeigen nicht, wie Jahwe König geworden ist, sondern wie er als König wirkt.

Ps. xciii: Jahwe ist als der Schöpfer der König.

Ps. xcvi: Wie Ps. xciii. Der Skopus wird besonders in v. 5 deutlich: „Denn alle Götter der Völker sind Götzen, aber Jahwe ist derjenige, der selbst den Himmel gemacht hat" [1]). V. 11 und 12 ziehen aus der Tatsache, dass Jahwe, indem er der Schöpfer ist, der König ist, die Folgerung. GUNKEL bringt diesen Zusammenhang sehr gut zum Ausdruck [2]): „Des juble der Himmel". Zu v. 13 vgl. unten.

Ps. xcvii: Jahwe zeigt sich darin als der König, dass er der Herr der Natur ist. Auch die mächtigen Naturgewalten müssen ihm dienen. Hier liegt keine *Schilderung einer Theophanie* vor, denn die Hauptsache, die Notiz über das Erscheinen [3]), fehlt gerade. DUHM hat richtig erkannt, dass der Dichter etwas schildert, „was einmal und immer wieder ist und geschieht" [4]). Die Verse 2-6 haben ihr Ziel in v. 7: Die עבדי פסל müssen sich also schämen. Zion hört dies und freut sich (v. 8). משפטיך ist im Zusammenhang des Psalms auf die in v. 2-6 geschilderten Machterweise zu beziehen: jeder Machterweis ist ein „Schiedsspruch" gegen die „Götzen". Hier liegt die Verbindung von 2-7 und 8-12; der Psalm erscheint so als eine Einheit ohne sekundäre Einschübe.

Ps. xcix: Jahwe hat sich dadurch als König erwiesen, dass er seinem Volk in der Geschichte geholfen hat, dass er an ihm königlich gehandelt hat. So ist er „gross in Zion und erhaben über alle Völker" (v. 2). Wenn man hier יהוה מלך als Thronbesteigungsruf auffasst, muss

---

[1]) Zusammengesetzter Nominalsatz, שמים ist betont vorangestellt.

[2]) Vgl. *Kommentar*, S. 421.

[3]) Vgl. Jud. v 4; Mi. i 3; Hab. iii 3; Ps. lxviii 10 f. Ps. lxxvii 17 f. ist keine Schilderung einer Epiphanie, sondern — ähnlich wie hier — eine Explizierung von v. 14.

[4]) Vgl. *Kommentar*, S. 356.

man m.E. mit WESTERMANN [1]) sagen: „An die Thronbesteigung Jahwes erinnert ausser Vers 1 kein Satz". Sollte man aber dem Dichter zutrauen, dass er sich in v. 1 das Thema stellt, um dann nicht mehr darauf einzugehen?

4. Die eschatologische Deutung von יהוה מלך findet m.E. in den Psalmen xciii, xcvi, xcvii und xcix keine Stütze. Um diese Behauptung zu beweisen, müssen wir die kritischen Stellen xcvi 13 und xcvii 5 näher betrachten.

xcvi 13: „Er kommt, er kommt, die Erde zu richten, dass er den Erdkreis richte in Gerechtigkeit und die Völker in Treue." Im Zusammenhang des Psalms begründet v. 13 die Aufforderungen v. 11-12. Wir haben aber bereits gesehen, dass diese Aufforderungen zum Lob sachlich ihren Grund darin haben, dass Jahwe als der Schöpfer der königliche Herr ist. Wird hier ein neuer Grund eingeführt? Soll gar die Erde deshalb jubeln, weil sie gerichtet wird? — Nein, dieses Richten ist, wie v. 10 zeigt, eine Seite des Königseins. Beides hängt zusammen, lässt sich nicht scheiden. Als König, der Macht zu beanspruchen hat, kann Jahwe nicht zulassen, dass man einem anderen „die Ehre zollt" (v. 7); weil er der König ist, muss er auch der Richter sein. Er ist dies aber erst in zweiter Linie, wenn ihm nämlich die gebührende Ehre nicht gegeben wird. Dass hier das Richtersein so stark betont wird, ist sachlich begründet. Es folgt daraus, dass die Angeredeten die Ehre eben nicht Jahwe geben. Sie sollen wissen: Wenn sie dem König Jahwe nicht die Ehre geben, muss er auf Grund seines Königseins als ihr Richter erscheinen. Jahwes Richtersein bildet also nicht den objektiven, sondern als Strafandrohung den subjektiven Grund des Lobens. Hier ist nun deutlich: Dass Jahwe als Richter noch erscheinen wird, bedeutet nicht auch, dass er als König noch erscheinen wird. Im Gegenteil: er *wird* als Richter erscheinen, weil er als der König, als der er sich in der Schöpfung bewiesen hat, *jetzt* offenbar *ist*, aber nicht anerkannt wird. Wenn man daraus, dass das Richtersein noch bevorsteht, schliesst, dass auch das Königsein noch bevorsteht [2]), verkennt man die Intention des Psalms, verkennt man das Verhältnis von Königsein und Richtersein. Das Richtersein setzt ja gerade die vorherige Ablehnung des Königseins voraus!

---

[1]) Vgl. Claus WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, S. 110.

[2]) Vgl. GUNKEL, *Kommentar*, S. 422, KITTEL, *Kommentar*, S. 350, WESTERMANN, *a.a.O.*, S. 108.

xcvii 5: Hier liegt deutlich ein zusammengesetzter Nominalsatz vor, es wird also eine Aussage über die Berge gemacht: „Von den Bergen ist zu sagen: wie Wachs zerschmelzen sie vor Jahwe." Freier übersetzt: „Selbst Berge müssen vor Jahwe zerschmelzen". Hier wird also keine Handlung berichtet, sondern die Macht Jahwes, sein Königsein, dadurch betont, dass die Berge, die das Feste und Beständige verkörpern, als etwas bezeichnet werden, was seinem Wesen nach vor Jahwe nichtig ist. Der Vers ist also eine völlig sachgemässe Explizierung des יהוה מלך. Er nimmt die eschatologische Aussage Mi. i 4 auf und liest aus ihr etwas über das Wesen der Berge und damit über das Wesen Jahwes ab [1]). Damit aber entfällt der eschatologische Charakter der Aussage. Die Handlung des Zerschmelzens ist eschatologisch, die Aussage aber, dass Berge etwas sind, was vor Jahwe zerschmelzen muss, ist nicht mehr eschatologisch; sie veranschaulicht nur das Königsein Jahwes. Für die Richtigkeit dieser Exegese spricht, dass es uns so gelingt, die Verse 2-6 in einem engen Zusammenhang mit v. 1 zu sehen [2]).

5. Zu Ps. xlvii: Dass עלה nicht ein terminus technicus des Thronbesteigungsfestes ist, sondern allgemein „in die Königsburg hinaufgehen" bedeutet, zeigen die bei GUNKEL [3]) angeführten Belege. Ausserdem ist Ps. lxviii 19 wohl kaum an die Thronbesteigung gedacht, sondern an „das Hinaufsteigen des Königs in seine Burg nach dem Sieg" [4]). Wenn man sich dies vor Augen hält und bedenkt, dass v. 4 und 5 *vergangene* Ereignisse geschildert werden [5]), in denen Jahwes Königsherrschaft offenbar geworden ist, kann man מלך אלהים in v. 9 kaum auf einen soeben im Kultus erlebten Inthronisationsakt beziehen. V. 10 könnte hier für eine eschatologische Deutung angeführt werden. Aber wie in xcvii 5 wird hier keine zukünftige *Handlung* berichtet, sondern eine Aussage über die „Fürsten der Völker" gemacht: „Sie sind solche, die sich mit dem Volk des Gottes Abrahams versammeln", d.h. sie sind auch nur Untertanen des Königs der Welt. Hier ist wie in xcvii 5 aus einer eschatologischen Handlung eine präsentische Wesensaussage gemacht worden.

---

[1]) Vgl. die Satzstellung Mi. i 4.

[2]) Wenn man in v. 2-5 die Schilderung einer Theophanie sieht, muss man eine „sekundäre" Verbindung annehmen, vgl. z.B. WESTERMANN, *a.a.O.*, S. 109.

[3]) Vgl. *Kommentar*, S. 202.

[4]) Vgl. WESTERMANN, *a.a.O.*, S. 109.

[5]) Vgl. GUNKEL, *Kommentar*, S. 203.

6. Zu Jes. lii 7: In der Situation eines Thronbesteigungsfestes steht immer nur ein Gott im Blickpunkt; es geht darum, dass er seine Macht verliert und neugewinnt. Während seiner Machtlosigkeit herrscht kein anderer Gott, das Chaos ist hereingebrochen. Das Chaos aber kann keine Königsherrschaft ausüben. Die anderen Götter sind keine Rivalen, sondern bilden nur den Rahmen des Geschehens. Hier dagegen weist das Suffix von אלהיך darauf hin, dass eine Frontstellung gegen die Götter der anderen vorliegt. Das passt nicht in die Situation eines Thronbesteigungsfestes. Ausserdem ist zu sagen, dass das Gedankengut eines solchen Festes, das, wie oben angedeutet, immer von Verlust und Rückgewinnung der Macht handelt, nicht mit der Gesamtverkündigung Deuterojesajas zu vereinen ist. Denn Deuterojesaja betont ja immer, dass das Exil keineswegs auf die Machtlosigkeit Jahwes zurückzuführen ist, dass Jahwe der in der Geschichte Handelnde ist, dass ausser ihm kein anderer Gott existiert.

7. Ex. xv 18 יהוה ימלך לעלם ועד und Ps. cxlvi 10 ימלך יהוה לעולם sind als Akklamationen zu betrachten. Die verschiedene Satzstellung ist durch die verschiedenen Themata bedingt. Ex. xv: Jahwe hat sich den anderen Göttern überlegen gezeigt (v. 11). Ps. cxlvi: königliches Handeln ist das, was Jahwe tut (v. 6-9). Dies ist in der Übersetzung zu berücksichtigen. — Ex. xv: „Jahwe (und kein anderer Gott) möge in Ewigkeit herrschen!" Ps. cxlvi: „Königsherrschaft ausüben (in der ganzen Fülle der Bedeutung) möge Jahwe!"

CONDITIONAL CONSTRUCTIONS IN THE ISAIAH SCROLL (DSIa)

BY

ARIE RUBINSTEIN
Manchester

The following remarks are devoted to the elucidation of conditional constructions in DSIa which differ in their *form* from the corresponding constructions in the MT. Such constructions fall, broadly speaking, into three classes:

1. Constructions which are perfectly coherent as they stand and are regular from the point of view of their syntax, but appear to yield a different sense from the corresponding passages in the MT. This class contains but one example, viz. lxiv 2, which is *not* conditional in the MT, but may be so in DSIa.

2. Constructions in which a *waw* is prefixed in DSIa to a verb in the protasis or apodosis, and

3. Constructions in which the form of the verb in the apodosis is different from that in the corresponding passage in the MT.

This classification, while convenient, does not imply that the three classes are in all cases mutually exclusive. It remains to be added that for the purposes of the present remarks "conditional constructions" include optative sentences which shade off into conditionals and a number of other constructions which, though not explicitly conditional in form, virtually assume the character of conditionals, chief among the latter being a number of comparative clauses. The instances dealt with do not claim to be exhaustive, but it is hoped that few will be found to have escaped notice.

Class 1.

lxiv 2. Exegetes, both ancient and modern, interpret the words בעשותך נוראות לא נקוה as a circumstantial clause meaning 'when thou didst terrible things which we hoped not for'. This, however, leaves verse 2 rhythmically unbalanced, repetitive and inconsequential. The DSIa passage, on the other hand, is much less difficult and exegetically

altogether more probable. For the reading נקוה, for MT לא נקוה, might not be fortuitous, even if not original, and could be taken as a conditional, viz. '*when thou doest terrible things, we hope*'. Clearly, such a construction cannot be read into the MT passage, since the tenor of lxiv 1 suggesting as it does that God's mighty deeds of vengeance are welcome, makes the phrase, לא נקוה inappropriate as an apodosis of a conditional sentence. Further, in DSIa one must reckon with the possibility that ירדתה מפניכה הרים נזלו in the second part of the verse under discussion, may be another conditional construction. Now although conditions expressed by the juxtaposition of bare perfects in the protasis and apodosis are extremely rare in the OT, מצא אשה מצא טוב in Proverbs xviii 22 being probably the only clear example [1]), they are not uncommon in Rabbinic Hebrew [2]). At any rate, there is nothing to preclude the supposition that such a usage may have been current anciently or, at least, known at the time when the Scroll was copied. The important point to note is that strictly interpreted the DSIa passage will be found to possess two merits: (a) lxiv 2 would be made up of parallel clauses, and (b) lxiii 19 b—lxiv 2 would form a continuous section sustaining a strong note of importunity, lxiv 2 being explanatory of the impassioned 'O that thou hadst rent' etc., in lxiii 19 b.

The DSIa reading נקוה could still fit into a circumstantial clause —'*when thou doest terrible things we hope for*', i.e. the kind of terrible things we hope for. One feels, however, that if the context of בעשותך is to be interpreted in a past sense, קוינו would be more suitable, unless indeed the allusion is to past events but the hope contemporaneous with the utterance, when the imperfect נקוה would seem appropriate, i.e. 'when thou didst (the kind of) terrible things we hope for'.

Class 2.

iii 7. The reading וישא in the apodosis is clearly inferior to that in the MT. One would expect here either the bare imperfect as in the MT or the perfect consecutive. Unlike in the three following examples, the additional *waw* may have been intended to have the

---

[1]) Constructions in which the *waw* is prefixed to a *noun* or *pronoun*, either at the head of the protasis or apodosis, are excluded.

[2]) Cf. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, § 484 (i). A good example occurs in the Gemara, Erubin 65ᵃ—'wine has entered, secret has come out'.

force of 'then' and thus serve as a link between the protasis and the apodosis, making the latter more explicit, albeit at the expense of the correct tense [1]).

liii 10. The asyndetic phrase יאריך ימים in the MT becomes in DSIa ויארך ימים. The fact that the *waw* is prefixed to the second verb in the apodosis shows clearly that it is not meant to link the protasis with the apodosis. It is noteworthy, however, that this additional *waw* makes it impossible to take the phrase to which it is prefixed, in the adjectival sense of which the MT reading is susceptible, and which was in all probability the basis for the LXX rendering 'a long lived seed' = זרע יאריך ימים.

xxvii 4 *b* and *lxiii* 19 have in DSIa a *waw* prefixed to the second verb in the apodosis and protasis respectively and this shows that, as in the preceding example, the additional *waw* has no other purpose than that of co-ordinating the verbal clauses [2]).

Class 3.

xix 20 *b*. MT כי יצעקו . . . וְיִשְׁלַח להם מושיע וָרָב וְהצילם; DSIa reads ושלח and has וירד for ורב.

The construction is usually taken in a causal sense [3]), but it can also be taken in a conditional sense, and it is in the latter sense that it will be discussed here.

---

[1]) A *waw* is also prefixed in DSIa to the verb in the following cases: xlii 23—מי בכמה ויאזין; xliii 9—מי בהמה ויגידו and xlviii 14—מי בהם ויגיד (the MT reading the perfect). In view of the fact that a similar construction in Ma. i 10 is taken by some grammarians as an optative clause co-ordinated with an interrogative clause (see, for example, GK, § 151 a; E. König, *Syntax der Hebräischen Sprache*, Leipzig 1897, §§ 354 g, 364 c), these constructions may similarly represent optative clauses co-ordinated with interrogative clauses = 'would that one were among . . . and would . . .' = '*if there be one among* . . . (who would), let him (them) . . .'. However, the additional *waw* could perhaps be explained more naturally as having the force of אֲשֶׁר. Cf. in DSIa xxi 6 b אשר יראה (+ ו) יגיד where the additional *waw* with the verb may have the force of 'yea, that let him declare', but in view of the tendency in DSIa to add the accusative particle before אשר when it is the object, the phrase without the particle may be taken as a relative clause with המצפה as the logical antecedent. It is also of some interest that in the *Zadokite Fragments* vi 13 Ma. i 10 is quoted without the co-ordinating *waw* simply as a rhetorical question.

[2]) DSIa lviii 9 שלוח (+ ו) is possibly an instance of a co-ordinated constr. inf., though it hardly makes sense to speak of taking away the yoke *and the putting forth* of the finger etc. The suggestion is ventured here that the MT reading may represent a combined reading of the *nomen agentis* spelt defectively, with the constr. inf.

[3]) So AV., RV., LXX and Targum.

G. B. GRAY[1]), while translating the passage as conditional, begins the apodosis with וָרָב and renders כי יצעקו . . . וְישלח by '*when they cry that he may send*'[2]). This rendering is defended by arguing: (a) that the simple *waw* prefixed to an imperfect in the apodosis, is very rare in the OT, and (b) that the normal force of the simple *waw* with the imperfect accords with the rendering 'that he may send'. On this view, it is further argued, Yahweh would be quite naturally the subject of the last two verbs[3]).

Neither of the above reasons is convincing, for the fact that the imperfect with the simple *waw* is of rare occurrence in the OT, does not rule out the possibility of וְיִשְׁלַח being merely future in time and destitute of modal significance. However, a more positive objection to the view taken by GRAY is that in the context, especially by reason of the intervening words 'unto the Lord because of oppressors', the Hebrew clause fails to yield naturally the sense claimed for it. It can scarcely, therefore, be accounted a merit that on GRAY's view Yahweh would be the subject of the last two verbs.

The simple explanation of the unusual form וְיִשְׁלַח would appear to be that it is an error for וְשָׁלַח occasioned by the influence of late-Hebrew or Aramaic. This need not necessarily exclude the possibility that theological considerations may have had something to do with the "error". For וָרָב could indicate that רָב was meant to be taken as a participle, and consequently וְהִצִּילָם in the singular would have to be construed with Yahweh as the subject[4]). The verb וירד in DSIa, while it relieves the passage of the embarrassing וָרָב, also seems to suggest that the deliverer is some being of a supramundane order[5]). Be that as it may, the form וְיִשְׁלַח remains syntactically anomalous. It may be instructive to compare our passage with 2 Ch. xx 9 where the following unusual sequence of verbs is found: (אם תבוא עלינו רעה) . . . נעמדה . . . וְנזעק . . . וְתשמע . . . וְתושיע. The

---

[1]) *The Book of Isaiah* I, Edinburgh 1928.

[2]) *Ibid.*, p. 340.

[3]) *Phil. n.*, at p. 342. For (a) it is relied on S. R. DRIVER, *A Treatise on the use of the Tenses in Hebrew* (Oxford 1892) = *Tenses*, § 136β, in which, however, the examples are not exhaustive. For (b) it is relied on *Tenses*, § 62, but one fails to find there an apposite parallel.

[4]) Cf. GRAY, *loc. cit.*, and cf. Vulg., *ad loc.*

[5]) It is barely possible but rather improbable, that the verb reflects merely the idiomatic usage "to go down to Egypt".

interesting point is that this passage in King Jehoshaphat's prayer is an allusion to King Solomon's prayer at the dedication of the Temple,—it purports, in fact, to be a direct quotation [1]). Now in 1 Ki. viii, a chapter rich in conditional sentences, all such sentences have a normal sequence of tenses, as have also the parallel places in 2 Ch. vi. On the other hand, the passage in 2 Ch. xx 9 has a sequence of imperfects with the simple *waw* prefixed [2]). Moreover, the idea underlying Is. xix 20 bears a striking similarity to that expressed in 1 Ki. viii 41-43 and in the parallel 2 Ch. vi 32-33. It is difficult, therefore, to escape the conclusion that in Is. xix 20 is, to say the least, as anomalous a form as the imperfects with simple *waw* in 2 Ch. xx 9. In DSIa, however, the reading ושלח is perfectly regular and, therefore, not improbably the original form. It is, moreover, the form one also expects if verse 20 b is taken as a causal clause [3]).

xxix 11-12. These verses contain a simile which though not phrased as an explicit hypothetical, can be regarded as such: 'And all vision is become unto you as the words of a book that is sealed, which men deliver to one that is learned, saying, Read this . . . *and he saith* I cannot etc. And the book is delivered to him that is not learned etc., *and he saith* I am not learned'. The italicised apodosis is in the MT וְאָמַר, which agrees with constant Biblical usage, but in DSIa it is in both cases ויואמר.

lxv 8. This verse contains another simile which, though logically the protasis of a wider proposition, falls into two parts which are analogous to a protasis and apodosis of a conditional sentence: 'As the new wine is found in the cluster, *and one saith* Destroy it not etc., (so will I do to my servants etc.)'. Here too the apodosis-like '*and one saith*' is in DSIa ויואמר for וְאָמַר in the MT.

That the imperfects with the simple *waw* found in the last two examples are not peculiar to conditional sentences is shown by the

---

[1]) Though the source is not indicated explicitly, the words immediately preceding verse 9 clearly suggest a quotation from King Solomon's prayer.

[2]) An equally unusual sequence of tenses is found in vii 14. Curiously enough, this passage has no parallel in 1 Ki. ix and seems to be a paraphrase, though with inadequate syntax, of 1 Ki. viii 37-40.

[3]) Two of the MSS. utilised by J. F. Stenning for his edition of *The Targum of Isaiah*, (Oxford 1949) also read ושלח, while three others have וישלח (see text and apparatus). DSIa, plate XV, line 28, suggests that the letter transcribed by Millar Burrows as *waw* might be *yodh*, but the simple imperfect would be equally regular.

fact that ויואמר for וְאָמַר occurs also in DSIa lvii 14 which is part of a sequence of future actions. These anomalies are merely a particular aspect of a wider tendency in DSIa which manifests itself, characteristically though sporadically, in sequences in which the Biblical usage is to employ the perfect consecutive. There can be little doubt, therefore, that the form ויואמר in DSIa xxix 11-12 and lxv 8 is an intrusion from post-exilic Hebrew. This conclusion, obvious though it may be, has, however, wider implications [1]).

xlviii 18-19. These two verses consist of one protasis governing a double apodosis, the latter falling into rhythmically balanced parallels. One would expect, therefore, the form of the verb היה to be the same at the head of each apodosis. This is indeed the case in the MT, where we have the form וַיְהִי, the precise signification of which need not concern us for the moment. In DSIa, however, the first apodosis is introduced by והיה, while the second is introduced by ויהי. The problem is, then, why DSIa employs different forms of the verb to introduce what seem to all intents and purposes to be parallel ideas. Since והיה would normally be used to introduce the apodosis in both cases, the problem is at the same time why the MT uses וַיְהִי. Reverting to the DSIa reading ויהי, the question arises whether it is to be understood as וִיהִי or וַיְהִי. The former is clearly a jussive form and could in certain circumstances be appropriate as meaning 'so that . . . . . may be' in an optative construction, without a formal apodosis, expressing a wish realisable in the present or the future. In such cases the verb following the particle לוא would have to be in the imperfect or imperative [2])—a condition which our text fails to satisfy. It would be safe, therefore to rule out וִיהִי as the possible original form. On the other hand, וַיְהִי would be a less awkward form, if only because the OT offers a few examples of conditional sentences in which an imperfect consecutive in dependence on a perfect, is used [3]). The present discussion will therefore proceed on the assumption that the verbal form in verse 19 is to be read *faute de mieux* וַיְהִי.

---

[1]) Cf. the remarks on DSIa xlviii 18-19 and the relevant notes in the present study, and see also the present writer's "Singularities in Consecutive-tense Constructions in the Isaiah Scroll", in *V.T.* V, No. 2, 1955, esp. p. 182-186.

[2]) *E.g.*, Gen. xvii 18 and xxiii 13 and cf. *Tenses*, § 142 and König, *op. cit.*, § 355 c.

[3]) See examples in GK, § 111 l, x.

On the foregoing assumption one explanation of the DSIa readings could perhaps be that וַיְהִי introduces the only apodosis and that the whole of verse 18 is to be taken as the protasis, the *waw* of והיה being understood as conjunctive. This would result in the construction . . . והיה . . . לוא הקשבתה in the protasis. Now although this verb sequence reads strangely and is probably without analogy in the OT, it has nevertheless a syntactical parallel in DSIa lxiii 19, viz. לוא קרעתה . . . (+ ו) ירדתה. It is true that the latter construction looks suspiciously like post-exilic Hebrew, but the construction might be due to the linguistic background of the users of the Scroll and, if so, they would perhaps not have regarded it as singular to interpret verse 18 in xlviii as the protasis, viz. '*hadst thou hearkened . . . and had thy peace been like a river*' etc. A serious objection to the exegesis here conjecturally attributed to the users of the Scroll is that it would destroy the poetic balance of the passage. This is of course true, but one would hardly expect the users of the Scroll to apply the refined criteria of the modern exegete. It may well be that uppermost in the minds of the former was the idea that obedience to God's commandments and abundant righteousness, were the conditions for the increase of the seed of Israel.

Practically the same sense as that discussed above could perhaps be extracted from the DSIa passage by allowing for a double apodosis, the second of which, however, is construed as dependent on the first and not as parallel to it. This would require that we endow וַיְהִי with a greater force than והיה in verse 18 and read into it something like the force of 'and then thy seed would have become (at once)' etc.

The discussion has so far proceeded on the assumption that the imperfect consecutive may legitimately be used to introduce the apodosis of a conditional sentence. In the opinion of the present writer this is questionable. The view taken here is that the Massoretic vocalisation וַיְהִי is to be explained on the supposition that the Massoretes, or even Jewish scholars before them, must have realised that the imperfect which they had in most or in the best MSS. available to them, was contrary to Biblical usage. Being conservative in their treatment of the text they would not substitute the correct and indiomatic והיה for ויהי, nor was it probably a suitable case for a *qerê*. But they could, and probably did do the next best thing and vocalised the form ויהי as an imperfect consecutive in order to indicate, and this in the only way open to them, that the verb is to

be taken in a *past* sense. There is evidence to suggest that the Massoretes may have followed the same procedure in constructions other than conditional [1]) and, furthermore, that they have in certain cases vocalised the *waw* of ויהי with a *ḥîreq* in order to indicate that the verb is to be taken in a *future non-jussive* sense, as a syntactically incorrect substitute for והיה [2]). On this view the DSIa reading והיה

---

[1]) The most cogent piece of circumstantial evidence is the paradox that while in a frequentative construction in 1 Sa. ii 20 the MT reads והלכו the 4 Qumran fragment reads וילך האיש, and yet, in another frequentative construction in ii 16 the MT reads וַיֹּאמֶר where the Qumran fragment reads ואומ[ר (for the Qumran fragment see *BASOR*, No. 132 (1953), p. 15 ff.).

This paradox can best be explained on the supposition that וַיֹּאמֶר is vocalised in the MT as an imperfect consecutive in order to indicate that the verb has reference to the *past* and is in any case the syntactically incorrect equivalent of וְאָמַר. Conversely, וילך in the Qumran fragment was possibly intended to be read as an imperfect with a simple *waw*. Compare also the remarks on DSIa xxix 11-12 and lxv 8 in the present study and the writer's *op. cit.*, § 4.

[2]) The form וְיִהִי appears in four places in the OT, namely 1 Sa. x 5; 2 Sa. v 24 (1 Ch. xiv 15); 1 Ki. xiv 5 b and Ru. iii 4, in circumstances in which והיה might be expected. It is not surprising, therefore, to find grammarians divided in their views on this form. M. Lambert (*Traité de Grammaire Hébraïque*, Paris 1946, p. 157, note 3) dismisses the four instances somewhat dogmatically as scribal errors for והיה. König (*op. cit.*, § 193 b) regards the first two as well as 2 Sa. xviii 22, as the equivalent of a conditional formula 'and should (it) happen' = 'when (it) happens', and compares the usage with the *waw* as used in Is. xli 28 and Ps. xlv 12 to introduce the protasis of a conditional sentence. GK (§ 112 z, and cf. 109 k) argues that, with the exception of 1 Sa. x 5 and its parallel, the jussive is used without any collateral sense for the ordinary imperfect form, the shortening of the form being due to its unusually long distance from the principal tone.

Driver's view in *Tenses* (§ 121, Obs. 3) read together with what he has to say about the form in his *Notes on the Hebrew Text etc. of the Books of Samuel* (Oxford 1913) = *Notes*, at pp. 80-81, is as follows: his former view of 1 Sa. x 5 is abandoned in favour of H. P. Smith's that the form is probably an error for והיה. The jussive וְיִהִי in 1 Ki. xiv 5 b is to be read וַיְהִי, while the other two instances are regarded as jussives both in form and meaning.

Now König's explanation appears at first sight plausible, but one hesitates to accept it as soon as it is realised that in our four instances וְיִהִי is used in an impersonal sense, whereas in 2 Sa. xviii 22; Is. xli 28 and Ps. xlv 12 the forms have a determinate subject. What König in fact tries to do, is to set up וְיִהִי as a kind of modal (conditional) introductory formula, just as Driver tries to do it for the jussive. Neither attempt, however, appears to be consistent with Biblical usage; for in the OT this verbal form, apart from the four instances under discussion, is a predicate of a determinate subject. The case for the jussive formula is particularly weak in view of the fact that it is not employed in the OT to introduce a protasis which is followed by an apodosis containing com-

in the first apodosis would be the correct form and ויהי, however vocalised, in the second apodosis, the incorrect form, while in the MT both readings would be an error for והיה [1]).

lv 3. MT שִׁמְעוּ וּתְחִי נפשכם, DSIa ושמעו ותחיה נפשכמה.

This construction may be, as S. R. DRIVER [2]) has suggested, a conditional which has the general purport 'if you will hearken, your soul shall live'. The point of interest to us is whether or not the DSIa reading ותחיה carries the jussive meaning of the MT reading וּתְחִי. The question can hardly be answered with certainty. In DSIa xxx 8

---

mandments. However, we now have DRIVER's explanation that וְיִהִי in 1 Sa. x 5 is an error for והיה, presumably a purely accidental error. As for 1 Ki. xiv 5 b, וְיִהִי is clearly inappropriate since the sequence does not contain a command or an apodosis of a conditional construction. The fact that the next verse simply resumes the narrative must have influenced DRIVER to reeommend the reading וַיְהִי, though, curiously enough, unlike his full argument in support of the reading וְיִהִי in *Tenses*, his emendation is stated peremptorily. However, when וַיְהִי is examined contextually it will be found to be no more suitable than וְיִהִי; clearly, it is the perfect consecutive and not the imperfect consecutive that makes sense in the context. That is to say, God instructs Ahijah as to what he is to say to Jeroboam's wife. The message is duly delivered and includes the reproach 'why feignest thou thyself to be another', uttered before the woman had even entered Ahijah's room. There can thus be little doubt that 5 b is meant to be an explanation given to Ahijah why he should reproach Jeroboam's wife in the manner he actually did. Quite apart from these considerations, the imperfect consecutive וַיְהִי followed by the same form at the head of the next verse, is turbid Biblical prose and can hardly be imposed on the passage, be it even in order to harmonise it with the LXX, who resume the narrative at 5 b.

DRIVER is almost certainly right in rejecting GK's explanation as artificial and not probable (*Notes*, p. 81), but as against this, GK appears to be right in holding that the jussive form is used in three of the four instances without collateral sense for the full imperfect form. The present writer ventures to suggest that the Massoretes, realising that the context demands in all four instances that the introductory formula be given a *future* sense, had no choice but to vocalise the *waw* with a *ḥṭreq*. Now for the first time we are beginning to understand how this so-called "scribal error" could have originated. For DSIa exhibits more than once the reading ויהיה where the MT has והיה. It is true that DSIa does not contain an unambiguous example of ויהי in a non-jussive sense for והיה, though ויהי in xxix 15 and lvi 12 might well be cases in point, but this fact could be due to a regional peculiarity or be a characteristic of the period. However, the short imperfect with simple *waw* used in a non-jussive sense, is a phenomenon attested in the MT (e.g. וַיַּצַל in Ez. xiv 7 and וַיַּעַשׂ in Da. xi 16).

[1]) That the MT form may be the preterite tense is hinted by G. R. DRIVER, in his *Problems of the Hebrew Verbal System*, (Edinburgh 1928), p. 137 and note 4 *ibid.*

[2]) *Tenses*, § 152 (1).

and xxvii 26 the MT consonantal form of וּתְהִי remains undisturbed, as does also that of וַיְהִי in xxxviii 21. As against this, however, the shortened imperfect consecutive וַתְּהִי of MT v 25 and xxix 13 becomes in DSIa ותהיה, while וַנְּהִי in MT lxiv 5 becomes in DSIa ונהיה [1]). There is thus a modicum of evidence to suggest that the form ותהיה is more likely to be the imperfect indicative with simple *waw* than the jussive, although וַיְהִי in xxxviii 9 retains its consonantal form in DSIa.

lxvi 9. MT אם אני המוליד ועצרתי; DSIa reads the verb ואעצרה.

In view of the tendency in DSIa to use the imperfect with the simple *waw* for the perfect consecutive, it is tempting to explain the reading of ואעצרה as a post-exilic substitute for ועצרתי. One consideration, however, militates against the acceptance of such a view.

The cohortative with *waw* prefixed occurs in the apodosis of conditional sentences in Gen. xiii 9 (twice), 2 Sa. xii 8 and in 2 Ki. xviii 23 (Is. xxxvi 8), where in an apodosis preceding the protasis is found וְאֶתְּנָה. Yet another example is וְאֶסְלַח in Jer. v 1, though the special cohortative form is not present in this case [2]). Now S. R. Driver adduces in *Tenses* [3]) only Gen. xiii 9 and 2 Sa. xii 8, and this without any comment on the modal significance of the imperfect form in the apodosis. It would appear, however, that the five examples cited have one feature in common. The feature alluded to is that the cohortative with *waw* goes beyond the mere assertion that an action will be undertaken or will follow as a matter of course. What is stressed is the resolution of the subject to carry it out. This element of volition emerges clearly even in Jer. v 1 when one compares it with the perfect consecutive וְנָשָׂאתִי in a closely similar context in Gen. xviii 26. In the latter the verbal form implies a neutral assertion '*then I shall forgive*', the action of forgiveness depending, as it were, on God's enquiry in Sodom. The protasis in Jer. v 1, on the other hand, is rhetorical and implies that if the well-nigh impossible does happen '*then I will indeed forgive*'. It is this emphasis underlying the action that distinguishes the verbal form וְאֶסְלַח in Jer. v 1 from the identical form in 2 Ch. vii 14, where the whole sequence of imperfects with simple *waw* shows that וְאֶסְלַח is due to the influence of post-exilic Hebrew and to nothing else.

---

[1]) Compare also 1 Ki. i 37 where the *Kᵉthîbh* is jussive but the *qᵉrê* the full imperfect form; in Ru. i 8 is found the opposite case.

[2]) The examples are not intended to be exhaustive. [3]) § 136 β.

The context in which ואעצרה appears shows clearly that the emphasis implied by the cohortative is present, although the utterance is in an interrogative tone; it is a rhetorical question to which a negative answer is expected. Its equivalent in English would be approximately: '*would I indeed restrain*', while the MT reading ועצרתי would carry the milder sense '*shall I restrain*'. The form ואעצרה appears, then, to be a genuine variant which is not due to the simplified use of the tenses found sporadically in DSIa. Whether the MT or the DSIa reading is original, is a question which the present writer feels he cannot answer with any great assurance.

A STUDY IN THE FORM CRITICISM OF INDIVIDUAL COMPLAINT PSALMS

BY

JOHN WM. WEVERS
Toronto

It is by now a dictum of Psalter studies that an investigation of literary patterns is basic to progress in these studies. GUNKEL's pioneer work [1]) has determined the substructure upon which subsequent scholarship must build. The basic literary types discovered by GUNKEL are now the *sine qua non* for all Old Testament scholars.

Furthermore, Psalmodic exegesis now begins with the attempt to determine the *Sitz im Leben* out of which a particular Psalm arose [2]). GUNKEL, however, failed to see the intimate relation of the Israelitic cult. The brilliant studies of MOWINCKEL clarified this aspect in remarkable fashion [3]). Progress in Psalmodic study today must build on the pioneer work of these two men.

The best represented literary type in the Psalter is the individual complaint. GUNKEL identified thirty-nine complete examples in the Psalter, though this number is in need of revision. This class follows a basic literary pattern. Each begins with an invocation of the divine name followed by the complaint itself. "O YHWH, how numerous have my foes become." [4]) The complaint is not always explicit; it is,

---

[1]) *Gattungsforschung* was first systematically applied to the Psalter by GUNKEL in his *Ausgewählte Psalmen übers. u. erkl.* (1903) and eventually brought to a climax in his commentary on the Psalms (1926) and his *Einleitung in die Psalmen* posthumously appearing in 1933.

[2]) In other words, the historical approach to the Psalter is now superceded. It was formerly uncritically presupposed that a Psalm was written for and thus reflects a single historical occasion. It would then be possible were one sufficiently astute and knowledgeable to discover this reflection and thereby to date the Psalm precisely.

[3]) His first work on the Psalms appeared in 1916 as a monograph on the royal Psalms (*Kongesalmerne i det Gamle Testament*). His great work was a series of six monographs simply called *Psalmenstudien* I-VI (1920-24). His Psalmodic researches have now been systematically and comprehensively dealt with in his *Offersang og sangoffer. Salmediktning i Bibelen* (1951).

[4]) iii 2.

however, always present in some form. The third element is the prayer itself, usually accompanied by one or more motivations which are intended to sway the deity to hear and answer the suppliant. This may follow the complaint or immediately upon the invocation: "O YHWH, do not chide me in thine anger, do not chasten in thy wrath." [1]) The prayer itself is always in the imperative mood, though its final recapitulation is often in the third person jussive. The ritual of complaint often concludes with an expression of certainty or a vow on the part of the suppliant. After a bitter complaint Ps. xxviii suddenly continues with "Blessed be YHWH, for he has heard the voice of my supplications." Even more frequently a vow concludes a Psalm: "In the great congregation will I bless YHWH" [2]), or "I will give thanks to YHWH for his righteousness, sing praise to the name YHWH, Most High." [3])

It is this sudden change from earnest complaint to joyous certainty in many of these Psalms that has disturbed numerous scholars. Heiler in *Das Gebet* proposes a psychological explanation [4]). He suggests that in the course of prayer an unsought and unconscious metamorphosis suddenly takes place. The feeling of uncertainty suddenly disappears to be replaced by the joyous consciousness of being protected and hidden by the hand of a higher power. The suddenness of the change is apparently the result of the psychic impact of repeated petition and expressed longing for an answer. Such a psychological phenomenon is certainly not impossible; it, however, applies only to private prayer. The prayers with which we are here concerned are mainly cultic; at least their origins are such. Accordingly a phenomenon so widespread as this one must find its explanation in the primitive cult.

Both Mowinckel and Gunkel have been aware of this problem and have given a proposed solution [5]). They have suggested that after the complaint ritual had come to an end, an oracle of blessing was given by the officiating priest. Since this was an oracle, i.e., *ipsissima verba Dei*, the suppliant could now be satisfied, since the deity had spoken. A response of thanksgiving, or assurance, or of

---

[1]) vi 2.
[2]) xxvi 12.
[3]) vii 18.
[4]) Fr. Heiler, *Das Gebet*, 5te Aufl. (1923), p. 91 f.
[5]) To the best of my knowledge this was first proposed by Friedrich Küchler in "Das priesterliche Orakel in Israel und Juda", *Beih. ZAW* XXXIII, p. 285-301. *Cf.* Gunkel, *Einl.* 6 : 23.

intention to offer a thankoffering was now in order. There is, however, no extant example of any such postulated oracles among the Psalms, nor in the light of primitive conceptions should one expect such.

The solution may possibly be found through an investigation of the invocation and its use of the divine name [1]). Unfortunately the study of the divine name in the Psalter has been made more difficult by the editors of the Elohist Psalter. The tetragrammaton must, of course, be restored throughout this section before any study of the use of the divine name in the Psalter can be undertaken. If this be done, the tetragrammaton is found to occur in the vocative 274 times. All but 110 of the 274 instances, however, are to be found in the groups of communal and individual complaints which comprise about one-third of the Psalmodic material. These 110 occurrences are mainly used in ascriptions of praise such as "I will extol thee, o YHWH", "Praise waits for thee, o YHWH", etc. More important than these statistics, however, are the instances of the use of the divine name in the vocative accompanied by the imperative. This phenomenon occurs 139 times in the Psalter. Only 18 instances out of the 139 are to be found outside the complaint Psalms category. It may be safely concluded that the use of the divine name in the vocative with the imperative is almost unique to these prayers.

The reason for this is to be sought in the Israelitic concept of the name [2]). The name among primitive peoples was a magical power. In some way it was bound up with the self of an individual, and the pronunciation of the name was thought to have irresistible effects. Such pronunciation involved in primitive circles the declamation with its correct intonation and rhythm. If properly addressed, no one could escape from a given order. The functions of primitive

---

[1]) Oskar GRETHER has studied the use of *šēm* in the O.T. in his *Name und Wort Gottes im A.T.* (*Beih. ZAW* LXIV). He was, however, more interested in the name of God as *revelatio Dei* than in original connotations and primitive survivals. His excellent monograph ought to be carefully studied by anyone interested in this problem. A presupposition which to my mind mars an otherwise sound study is that the Psalter is basically post-Deut., a presupposition which has coloured his analysis of the *šēm* concept. In fact, almost all occurrences of *šēm* in the Psalter are placed in three categories: Name als Wechselbegriff f. Jahwe, Name als Hypostase, and Der Name als Jahwes Ehre u. Ruhm. Such a classification is far too simple to be convincing. Prof. P. A. H. DE BOER suggested in this connection H. J. FRANKEN's *The mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms* (diss. Leiden), 1954, but unfortunately I have not as yet been able to see a copy.

[2]) For a good treatment of the *šēm* concept in ancient Israel *cf.* Joh. PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture* I-II, p. 245-59.

religion as well as of black magic was based in large part on a knowledge and proper declamation of names. Life was intimately tied up with the name so that death could be caused by removing a man's name and incorporating it with some substance which would then be destroyed [1]).

The power attached to the pronunciation of the tetragrammaton in post-canonical Judaism is wellknown. Modern Judaism has inherited the practice of substituting *'ăḏōnāy* for YHWH whenever the latter occurs. The Septuagint, most of which was complete by 150 B.C., witnesses in large part to this same practice, though it seems to have been transcribed in its old Canaanite form in the Greek Pentateuch. The belief in the power of the name certainly underlaid the use of the divine name in hidden though recognizable forms in the late (i.e. 5th and 6th Christian centuries) Jewish, Mandaean and Christian magical bowl texts [2]).

It is therefore apparent that basic to an understanding of the invocation in the complaint songs must be a study of the usage of the word *šēm* in the Psalter. Most commonly it occurs as the object of praise: "Praise the name YHWH" [3]); "Holy and awful is his name" [4]), or "Let the name of YHWH be blessed" [5]). One can praise

---

[1]) In view of the potency of the name it is natural that primitives should make use of secret names which would never be divulged. This was certainly true of the Egyptians, among whom everyone possessed such a real secret name. By this exorcism and incantations could be avoided. The gods too had such "real" names which were unknown to all but the priests.

The same thing is true of the classical world. The names of the gods, of Zeus, Athene, etc. were only known to the priests and in consequence were lost with them. Among early Indic peoples secret names were also common as the Ṛgveda attests.

Among primitive peoples generally the use of the name was the most essential element in magical operations. Such use of the name is abundantly witnessed among Babylonian magical texts as well. The priests' success in the incantation ritual depended not only upon performance of the right ceremony and offering of correct sacrifices but also upon the invocation of the proper name. Unfortunately the priest did not know which god had power over the particular demon or spirit troubling the suppliant. By invoking a long list of gods in the ritual he hoped through inadvertance to call the relevant deity by name, thereby forcing the god to use his power in accordance with the formule.

[2]) *Cf. e.g.*, J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur, U. of Penn. The Museum Publications of the Babylonian Section* Vol. III, 1913; C. H. Gordon, *Orientalia* X (1941) p. 273 f., and W. H. Rossell, *A handbook of Aramaic magical texts* (*Shelton Semitic series*, no. 2), 1953.

[3]) cxiii 1; cxxxv 1.

[4]) cxi 9.

[5]) cxiii 2.

the name of the deity as well as the deity himself, since the name is often identified with the self. In later Judaism God is often referred to merely as *haššēm*. The name is thus identical with YHWH himself as at xxxiii 21: "For in him our hearts shall be glad; yea in his holy name have we placed our trust." "His holy name" means God's person; it is YHWH in whom trust is placed. At lxxiv 7 the name is understood as the earthly *alter ego* of the heavenly YHWH in the typically Deuteronomic sense. The line reads: "to the ground have they profaned thy name's dwelling place."

Quite commonly the word is used in the modern sense of honor, reputation. When God is requested to do things "for his name's sake [1])", name means good reputation. The name is even used as a means for praise as "Extol the Rider on the Clouds with his name YAH [2])". Here the divine name is a means for praise.

More germane to our understanding of the use of the divine name in the complaint prayers are the instances of "name" with cultic significance. Knowledge of the name gives the worshiper confidence. The knowers of God's name trust in him [3]); i.e., one can only be confident if the personal name of God is known, since knowledge of the name gives power over the one known to the knower. Thus it is natural that men should seek the divine name. The suppliant in Ps. lxxxiii asks God to fill the faces of the enemy with shame "that they may seek thy name YHWH." The enemy will frantically attempt to gain this knowledge in order to invoke it. This will not avail them; the invocation of the divine name brings divine power into action, but in the mouth of the irreverent this can be dangerous. Such knowledge is double-edged. It can be used effectively by the knower, or if used by the non-Yahwist it may become effective on the knower. This curse in the Psalm reaches its climax in the line: "And they shall know that as for thee thy name is YHWH alone."

Conversely it may be a means for blessing. "We bless you", the Psalmist intones, "by the name YHWH." [4]) The mystic power of

---

[1]) xxiii 3; xxv 11; xxxi 4; lxxix 9; cvi 8; cix 21; cxliii 11.

[2]) lxviii 5. "Rider of the Clouds" was one of the surrogates of the Canaanite Baal in the Ugaritic epics, and the line may reflect an early syncretistic attempt at identifying Baal and YHWH. *Cf.* W. F. Albright, "A Catalogue of Early Lyric Poems (Psalm LXVIII)" *HUCA* XXIII, Pt. 1, p. 1-39 for a recent thoroughgoing attempt at understanding this difficult Psalm. This verse is dealt with on p. 18.

[3]) ix 11.

[4]) cxxix 8.

the blessing: "YHWH bless you and keep you" [1]) is, of course, effective because of the use of the name, when it is invoked on the cultic assembly. That the name has inherent power is obvious. Ps. xx is a prayer for the king. It begins with "YHWH answer you in a day of distress; the name of Jacob's God set you up on high." It is the name which can raise the king. By using the personal name victory can be obtained over one's enemies. In such a case the king would invoke the name YHWH in a curse. Such a curse became effective immediately, since according to Semitic thought the spoken word had independent effective power. Once it is spoken it can never be annulled except by a counter-curse. The name was then also to be used in some spoken formula accompanying the raising of the Israelite standard in battle as v. 6 shows: "With the name of our God we shall raise our standard." This cultic ceremony, probably a consecration of the hosts accompanied with a *ḥerem* vow was intended to ensure the eventual outcome of the battle. The key to the Psalm is to be found in v. 8: "Some by chariots—others by horses, but we by the name YHWH, our God shall call to mind." The meaning is that by contrast Israel places its trust *bĕšēm YHWH nazkīr* (our calling to mind by the use of the name YHWH). Israel's strength lies in its knowledge of the divine name. Their invocation of the sacred vocables gives them greater strength than that of their opponents. That this interpretation is correct appears from the following verse which shows the consequence of this trust: "They will bend down and fall, but we have arisen and are restored."

The use of the name to render the curse formula effective appears in cxviii 10: "All nations have encircled me; by the name YHWH, I will certainly cut them off." The phrase *bĕšēm YHWH* must mean the curse formula; how else could an individual hope to ward off "all nations"? The same use of the name occurs at xliv 6: "By thee our foes we gore; by thy name we trample our adversaries." The name is a tremendous force in the mouth of one who can use it properly. At liv 3 God is invoked to save the suppliant by means of his name. In the parallel stich God is asked to give judgment by his strength. Thus by giving the petitioner God's personal name divine power through the invocation is entrusted to him. Salvation from the violent ones then becomes a matter of course. He has but to invoke God's name. Ps. xci is a Psalm of magical provenance.

---

[1]) Nu. vi 24-26.

At v. 14 God says: "I will set him up because he knows my name." The worshiper knows the divine name, and this knowledge is the means by which he can coerce the deity to render aid. This also clarifies the parallel stich: "Because he did cleave to me I shall give him escape." "Cleaving to the deity" does not mean "He set his love on me" as many later interpreters believe; it is rather a primitive expression meaning the binding oneself to the deity through a formula using his personal name.

The use of the invocation in the prayers of the Psalter is now becoming clear. Without the proper invocation the prayer has no effect. At xliv 21 the Psalmist says: "If we have forgotten the name of our God . . . ." Obviously this refers to the cult, more particularly, to cultic prayer. God's name had to be recalled in prayer [1]). Notice that the parallel stich reads: "or if we have spread our palms to a strange God." One could only pray effectively if one knew the personal name of the deity; it would never have occurred to the Israelite to address a prayer "to the unknown God." This same concept underlies the well-known line from Ps. cxxiv: "Our help is in the name YHWH, maker of heaven and earth"; i.e., we receive succour when we use the divine name in prayer. This, moreover, is allpowerful since YHWH whom we invoke is the name of the Creator God, and thereby tremendous power is brought into play. Similar is the thought underlying cxviii 26: "Blessed be the one coming with the name YHWH." The one coming into the sanctuary is to be made blessed by being entrusted with the divine name which he may there cultically invoke.

The validation of the prayer by the invocation is apparent from lxiii 5: "So will I bless thee while I live; by thy name will I lift up my hands." The suppliant vows that he will pray by using the proper invocation. This then is the meaning of the phrase: *qārĕʾū bĕšēm YHWH* [2]). It means "to invoke the name YHWH." It is a *terminus technicus* for the invocation by which the prayer is made effective. Such invocations are absolutely necessary for the prayers in the Psalter.

It is along these lines that the solution to the problem of the statement of certainty of the vows as immediately following upon the complaint may be found. The suggestion that an oracle mediated by an officiating priest must be understood in order to bridge this

[1]) As the earlier reference to xx 8 showed.
[2]) lxxix 6; lxxx 19; xcix 16; cv 1 *et passim*.

psychological gap is not only unproven; it is unnecessary. The primitive mind felt that the tremendous power of the invoked name had been called into play. The complaint had been stated and the prayer expressed. The power of the spoken word had gone forth. The prescribed sacrifices and rituals had been made. One conclusion alone was possible: that help was on the way. This he can express in such words as "I am helped—therefore my heart fully rejoices and by my song will I praise him" [1]) or "The workers of mischief have fallen down." [2]) The prayer is looked upon as already answered, and hence the suppliant must now state his intention to perform his vows of thanksgiving for deliverance, in principle already given though in fact still future.

The body of these complaint rituals consists, however, of the complaint and the prayer. The invocation of the divine name is an assurance that the ritual will be effective. This inevitably should result in a concluding vow and/or expression of certainty. The complaint and the prayer are the actual statement of the case. These must be studied in accordance with their *Sitz im kultischen Leben.* It was precisely at this point that the older exegete received the impulse to an historical interpretation. Each Psalm was studied by itself in order to find its *Sitz in der Geschichte.* Such an approach is basically incorrect. These Psalms were part of the cultic materials of ancient Israel. They were made not for a particular occasion, but for a typical one. The fact that the Psalter has lent itself admirably to cultic use in the Christian Church is its natural result. Already in the canonical age the Psalter had been transformed into "a hymnbook of the second Temple." The original character of the individual complaint Psalms had been exchanged for a communal one, and glosses piously asking the deity to do good to Israel or Zion were incorporated, thereby making them suitable for congregational use. Tradition, since the close of the canon both in Jewish and Christian circles, has continued this process, with the result that a number of Psalms became "Messianic"; others were adapted to use for the various days of the week, for Advent, Ash Wednesday, Trinity Sunday, Easter Day, etc.

It is apparent then that if the original intent of these cultic liturgies is to be understood, they must be understood comparatively; i.e., they must be studied against the common Semitic background in

[1]) xxviii 7.
[2]) xxxvi 13.

which they were composed and used, as well as in a group rather than as unrelated units. The language common to the various complaints and prayers must be explored. The focal point of such studies should be the complaint since the prayer is inevitably adapted to the complaint, though at times it is the prayer alone that gives a clue to the nature of the complaint itself.

The complaints when they are at all specific fall into three fairly clearly defined types from the point of view of the *Sitz im Leben*. Some complaints protest the innocency of the suppliant [1]).

> O YHWH, my God, if I have done this,
> If there is any iniquity in my hands,
> If I have repaid my friend with evil,
> or plundered my enemy without cause,
> May the enemy pursue and overtake me
> And trample my life to the ground,
> And lay my honour in the dust [2]).

or again at xxxv 11: "Malicious witnesses rise up asking me matters that I do not know." In these there is usually a prayer for judgment that God hear the case of the falsely accused. The cultic situation is fairly clear. An individual has been falsely accused of some charge. He has fled to the local sanctuary where he becomes a "*jar Allāh*", a client of the deity, and hence under his protection. As God's guest he must be treated as such in accordance with the concept of Semitic hospitality. Having appealed to the heavenly Caesar, he must now lay his case before him and be tried by God in the person of the priestly judge at the sanctuary. The accused is required to present certain prescribed sacrifices, and then to recite the formulary oath of innocence. If the accused is acquitted, the sentence which would have been his is executed on the accusers. Undoubtedly every sanctuary had such liturgies on hand, and the few survivals of such which remain in the Psalter originated in these sanctuaries [3]).

A second class of complaint formulae deal with the enemy. The enemy is usually referred to in indefinite terms, and may of course

---

[1]) *Cf.* Hans SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im A.T.*, *Beih. ZAW* 49 (1928).

[2]) vii 4-6.

[3]) To suggest as does MOWINCKEL that the complaint psalm writers were throughout Temple personnel is to restrictive. This might be true after the Josian Reform with its constitutionally prescribed centralized sanctuary at Jerusalem—certainly the later traditions with their ascriptions of some of these songs to ancestral temple singers witness to this—but in pre-Deut. times such cultic songs were not necessarily limited to the Jerusalem sanctuary.

refer to anyone who is godless. MOWINCKEL in the first of his *Psalmenstudien* concluded that *pōʿălē ʾāwen* is a technical term for "sorcerers" in the wide sense of the term [1]). Effecting *ʾāwen* is using the power of the spoken word for evil purposes, i.e., for black magic as distinct from white [2]). The divine name was not to be used in sorcery by the people of Israel. These foes are naturally unknown, and hence innumerable; they are "many", "thousands, yea, tens of thousands"; they comprise "nations". Furthermore in a particularly bad case suspicion may even fall upon an intimate. These "workers of mischief" have effected a curse on the suppliant with the result that now he suffers. Unless the curse be somehow undone, death may be the result. Only a stronger counter-curse can undo the effects of their words. The strongest possible means is one which employs the YHWH invocation. These imprecations are usually in the nature of a reversal. That curse which was in effect on the petitioner is redirected to the sorcerers who by its recitation had rendered it effective. The spoken word cannot be abrogated as such since it had independent existence and power; it can, however, be redirected. The spoken word also receives added potency from the disposition of the speaker. The importance of this has been convincingly demonstrated for primitive peoples by LEVY-BRUHL in his many publications, and it is just as true for ancient Israel as well. The adversary speaks in "pride", "he vaunts himself", "he boasts" [3]); the cursing is looked upon as "deceit" [4]); their right hand is full of bribes [5]). They speak peace with their neighbours but have evil dispositions [6]); they mock [7]), and do not fear God [8]). Their words are deceitful, lying and full of hate [9]). The importance of the disposition is apparent from the

---

[1]) *Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Kl.* 1921, no. 4. I feel that many of his critics may have misunderstood what he intended by "Zauber". Such a one is anyone using the spoken word with bad intent so that many in St. Paul's list of Corinthian sins: quarreling, jealousy, . . . slander, gossip, conceit and disorder (2 Cor. xii 20) would come under this category. *Cf.* also Jac. iii 1-12.

[2]) This was the primitive notion underlying the statement in the Decalogue: "Thou shalt not take up the name of YHWH thy God *laššāw*'", i.e., for worthless purposes.

[3]) x 3.

[4]) x 7.

[5]) xxvi 10.

[6]) xxviii 3; lv 22.

[7]) lv 13.

[8]) lv 21.

[9]) cix 2 f.

protestation of innocence which is often made in this connection as well as in the prayers of the falsely accused. "My state is one of love," says the suppliant, "they (i.e., the enemy) repay hatred for my love." [1]) These iniquitous traitors gather themselves against me without any fault on my part [2]). I have walked in my integrity and in God's truth; I have not ever associated with sorcerers; in fact I can wash my hands in innocency [3]).

This protestation of innocence is a necessary element in the complaints against sickness. Calamity may be due to one of two things. Due to no fault of the one afflicted the sorcerers may have effected a curse on him. On the other hand, YHWH himself may for some reason or other have ordered the evil demons of sickness to take hold of one. This last class of complaints deals with the affliction itself, usually one of sickness. Undoubtedly a sick complainant always had some definite ailment occasioning his use of of the ritual. After all, these come from an age before the leisured luxury of psychoses had been discovered. One might therefore expect to find concrete evidence as to the nature of these various ills of theirs. The opposite is, in fact, the case. There are approximately 125 possible references to illness in these prayers, and none is sufficiently definite to permit any diagnosis. The most common designations are merely to "my pain", "my trouble", or "my distress", to "the failure of strength", "the shortening of days", "divine abandonment of the complainant", the languishing of eyes, the burning of the heart, the wasting away of the bones or of the soul, or to the divine source of the illness. Reference is made to a feeling of horror, fear, trembling, a being distraught, mourning, weariness and the fear of death. The symbol of the pit or of deep waters occurs commonly as well as that of a prison. The normal fear and consequent abandonment of the ill among primitives is reflected in expressions of loneliness, and by his hot tears and sorrow.

Of the many references only 17 remain which are at all specific. Three of these merely state flatly that there is no health present in his body; health like sickness was considered to be an actual substance, and if the body was full of this substance a state of *šālōm* or health, wholeness, peace, was effected [4]). The illness has resulted in

---

[1]) cix 5.
[2]) lix 4 f.
[3]) xxvi 1-6.
[4]) For a discussion of the Israelitic concept of *šālōm cf.* PEDERSEN, *op. cit.*, p. 263-335.

emaciation so that the bones of the body protrude [1]). In fact, the bones seem crushed [2]) and out of joint [3]). He feels numb [4]), and his heart is melted [5]); fasting has made him weak [6]), and he is shaken as a locust [7]). The loins totter and burn [8]); he is in a fevered condition so that his throat is parched [9]). The most concrete statement of all is at xxxviii 6: "My wounds create a putrid odour; they fester."

Nor are the accompanying prayers any more definite. The imperatives are all in the nature of formulae: Rebuke me not, be gracious unto me, heal me, give light to my eyes, answer me, be not far off, save me, deliver me, bring me out of the net, let me not be ashamed, forsake me not, hasten to my deliverance, remove my plague, be not silent, incline thine ear, keep my life, revive me, and bring my soul out of prison. None of them gives any indication of the nature of the illness.

Actually this is what one should upon reflection expect, if they were rituals composed for cultic use. They were general formulae which could be used on various occasions.

One further point should be made. Some of the complaint prayers are songs of confession. This is a subdivision of this last class. If a man is afflicted in any way there is a cause for it. Evil forces are at work; these spirits or demons of sickness are being made operative, and the afflicted one must find out who is responsible for it. Either someone has used evil words, i.e., the effective curse, against him, or YHWH himself is the Actor. If it is YHWH some means must be found to appease him. But the average Israelite thought of YHWH in primitive terms; YHWH can be most arbitrary in his actions. Accordingly motivations must be found to sway him. The complaint prayers are filled with such motivations. Commonly one seeks to move him to pity by an extravagant description of one's affliction. Or one may appeal to God's instinct of self-preservation—those in Sheol do not praise thee [10]). Often appeal is made to God's reputation

---

[1]) xxii 18; cii 6; cix 24.
[2]) xlii 11.
[3]) xxii 15.
[4]) xxxviii 9.
[5]) xxii 15.
[6]) cix 24.
[7]) cix 23.
[8]) xxxviii 8; lxix 24.
[9]) xxii 16; lxix 4.
[10]) xxx 9; lxxxviii 10. What De Boer says with respect to the motivation in intercessory prayer is equally applicable here. He maintains: "Nimmer treffen

—relief should be given for his name's sake,—or to his mercy, love or sense of justice. On the other hand, there may be a basis for YHWH's displeasure in the life of the afflicted. Possibly he has sinned—after all, "If thou, YHWH, shouldst watch iniquities, Lord, who could stand in judgment" [1])? In that case he can but confess his sin and ask divine pardon. Such a prayer would not be specific; in spite of the high spiritual character of Ps. li there is no clue given to any particular sin of which the suppliant is consciously guilty. A general prayer is much better since it covers a wider area. The important thing is that the sin be confessed and pardon sought. Only then will the crushed bones be restored.

In order to clarify some of the conclusions which have been set forth in this study, one might well conclude with a few examples of the different types of individual complaints, more particularly, a prayer of one who is falsely accused, a prayer against the sorcerers, and a prayer of a sick person afflicted of YHWH.

Psalm iv is such a prayer of one falsely accused. GUNKEL accepted the subjective emendations of older German scholars by which the three imperatives of the opening verse were all rewritten as perfect. It thus became for him a declaration of trust rather than an individual complaint. MOWINCKEL, SCHMIDT and BENTZEN are, however, correct in characterizing it as a complaint prayer. The Psalm has in my opinion never been properly understood because it has always been interpreted as being recited in its entirety by the suppliant. He has inadvertently wronged some member(s) of another clan, and they are seeking redress in accordance with the principle of *lex talionis*. These are those who pursue him. The pursued flees to the sanctuary to become a *jar Allāh*. By doing so, he makes use of his privilege of appeal to God for a decision—whether the Urim and the Thummim, or some sacred oracle or the ordeal is not known. After the invocation which must originally have included the personal name of YHWH and a general call for help, the accused turns to the

---

wij een argument, op grond waarvan God moet horen, aan dat ontleend is aan de hoedanigheid van de(n)gene(n) voor wie(n) gebeden wordt". In fact, "Alle argumenten der voorbede, (and we might add, of complaint prayers) op grond waarvan God moet besluiten verandering in den toestand te brengen, zijn herhalingen van door Jhwh geopenbaarde eigenschappen en daden." *De Voorbede in het Oude Testament*, *Oudtestamentische Studiën* III, p. 151 f. The entire chapter on "Vorm en Inhoud" in this penetrating analysis of DE BOER is worthy of close attention by all who are interested in prayer in the O.T.

[1]) cxxx 3.

clan members and protests that he is innocent. The charges which they bring are lies and devoid of truth. YHWH, however, will render the sacred decision in favour of the godly one. Naturally that is the accused himself. The protestation begins with the address *bĕnē ʾīš*—"sons of a man", and hence usually rendered by "o you sons of men". But *ʾīš* means "a man", and I suggest that it is a formula like the Greek *ho deina* or the *Gaius et Gaia* of Roman contracts, or the *fulān* of Arabic. The Psalm was a sanctuary formula, and the *ʾīš* meant anyone. Each accused would fill it in with the name of the clan head. That this was a formula appears from the next two verses which were spoken by the sanctuary priest to the accused: "Be angry, but do not sin; meditate by yourself on your bed, but be still. Offer the prescribed sacrifices and trust in YHWH." The present text has these imperatives in the plural. If only one accused were involved, they would be intoned in the singular. Now that the accused had gone through the entire ritual, had invoked the divine name thereby calling forth the power of his God, had paid the sanctuary fees by bringing the sacrifices prescribed for his case—this is the real meaning of the *zibḥē ṣedeq*—the outcome was certain. Accordingly the ritual concludes with an expression of quiet certainty and assurance on the part of the accused. Seen against its cultic background the intent of the prayer is clear:

General invocation and call for help.

When I call, do thou answer me (o YHWH) with respect
to my cause;
—When (of old) I was in distress thou didst enlarge my soul—
Be gracious unto me and heed my prayer of complaint.

To the accusers:

You members of . . ., how long will my honour be changed
into dishonour
By your loving of void things and your chasing of lies?
Be assured that YHWH does set apart (i.e., acquit) such a
one as is faithful to him.
YHWH listens when I call to him.

Now the priest(s) address(es) the accused:

Be angry but do not sin;
Meditate by yourselves on your bed, but be still.
Offer the prescribed sacrifices and trust in YHWH.

At the conclusion of the ritual the accused responds:

> There are many who say: "O that we might see prosperity;
> O YHWH, raise the light of thy countenance over us."
> Thou hast put greater rejoicing in my heart than they have
> when their grain and wine increase.
> In full health will I both lie down and sleep
> For thou alone, o YHWH, makest me dwell safely.

Psalm xii is also a complaint Psalm of an individual in spite of GUNKEL's statement that it is a communal complaint, a classification based on a radical and impossible emendation of the last two verses. It is a counter curse against the sorcerers, and the liturgy is quite clear. The invocation and call for help is immediately followed by a statement of complaint concerning the evil words which the enemy is using. Motivation for divine help is given in the suggestion that the true Yahwists, i.e., those who do not use the spoken word darkly, are gradually disappearing and the sorcerers are in the ascendancy. The second part is a strong counter-curse using the all-powerful tetragrammaton (vv. 4, 5). Then follows the prophetic oracle, probably spoken by the cult prophet. These divine words the prophet assures the suppliant are pure words in contrast to the evil words of the sorcerers. The Psalm concludes with the usual expression of confidence in the outcome of the ritual. YHWH has been invoked and the divine name spoken in a strong curse. There is no doubt that this will be effective. The text of the Psalm is not always certain, but in the main it is clear.

> Save, YHWH, because godly men have ceased to be;
> Yea the faithful have disappeared among mankind.
> Men are uttering vain words (i.e., magic) against their fellows;
> With a flattering lip, with a double heart do they speak.

Then comes the counter-curse:

> Let YHWH cut off the flattering lips, the tongue which
> utters boastful things. (Boasting is a common description
> of magical words.)
> Even those who say: 'Our tongue we will strengthen;
> Our lips are with us—who can be master over us?'

YHWH's prophetic oracle is now given by the cult prophet:

> Because of the spoiling of the poor, because of the needy's
> suffering
> Will I now arise, says YHWH.

I will set him in safety against whom they puff. (Puffing
means the casting of a spell).
YHWH's words are words pure
As silver tried by being thrust into the ground, seven times
refined.

The ritual concludes with the suppliant's confident response:

Thou wilt protect me, o YHWH;
Thou wilt always preserve me from this generation.
The wicked prowl on every side,
But haughtiness thou dost abase among mankind [1]).

I should like to conclude with a brief examination of a prayer against illness. Such a prayer is Ps. xvi. The text is full of difficulties but the general meaning is clear. The tone of the Psalm is so much more "spiritual" than the usual complaint Psalm that GUNKEL was misled into considering it a Psalm of trust. The Psalm, however, begins with the invocation and general prayer. The reason for the confusion with respect to the interpretation of this Psalm among scholars is due to the fact that it is but part of a ritual to be used by one who is ill. I suggest that aside from the invocation and general prayer with which complaint prayers begin, two parts of an incubation ritual are here represented. The first part (vv. 1-5) is the prayer with its assurance of piety on the part of the worshiper to be recited before the incubation. Only those who were true Yahwists and fulfilled the requirements of piety demanded of all who entered the sacred enclosure could hope for a successful incubation. Though the text is obscure and some words seem to have fallen out in the course of transmission the general import is clear:

Protect me, o YHWH, for I have sought refuge with Thee
(i.e., in the sanctuary)
I say to YHWH: 'Thou art my Lord! No good have I apart
from Thee.'
As for the holy ones who are in the land, they are the noble
ones in whom I seek all my delight.

The next line is unintelligible to me. Some words are missing since reference is suddenly made to non-Yahwists. Literally it says: "Their distresses are numerous; to another they hasten." The assurance of an acceptable ritual status continues:

---

[1]) For my interpretation of the Hebrew of this difficult verse *cf. Bibliotheca Orientalis* VI (1949), p. 157.

Not do I pour out their bloody libations,
Nor take their names on my lips.
O YHWH, my chosen portion and cup,
Do thou uphold my lot.

After the prescribed offerings are made the suppliant spends the night in the sanctuary where in a dream experience he receives divine counsel. Upon awakening in the morning he pays his vows for his pleasant lot and for his restored health. His flesh is now secure from the evil substances and he walks the path of life. The remainder of the Psalm was to be recited after the incubation:

The lines have fallen out for me in pleasant places;
Yea a comely heritage is mine.
I will bless YHWH who gave me counsel;
Yea during the night my heart was giving me instruction.
I keep YHWH before me continually.
He is truly at my side—I shall remain unmoved.
Therefore my heart is glad, even my spirit rejoices;
My body too dwells in safety.
For thou doest not abandon me to Sheol,
Nor let thy godly one see the Pit.
Thou doest show me the way of life
Satiety of joy before thee—pleasures at thy side forever.

SHORT NOTES

ZUM HEBRÄISCH DER ÜBERSETZER DES AT

Zur Kritik des masoretischen Textes werden in erster Linie die alten Übersetzungen herangezogen; dabei vergisst man jedoch allzu oft, dass die Übersetzer, insbesondere die LXX und die Targume, das Bibelhebräisch entsprechend der jüdischen Tradition und oft auch auf Grund des in ihrem Munde geläufigen Mittelhebräisch (und Jüdisch-Aramäisch) verstanden haben. Sehr oft ist der Text der Übersetzer nur scheinbar von dem masoretischen verschieden, in Wirklichkeit haben die Übersetzer denselben Text vor sich gehabt, den sie jedoch entsprechend der jüdischen Tradition oder auf Grund des Mittelhebräisch (oder des Jüdisch-Aramäisch) aufgefasst haben. Folgende Beispiele mögen diese Erscheinung illustrieren:

1) Im schweren Verse Hes. xxi 25 ... *wᵓeṯ-jᵊhūdā ḫirūšālajim bᵊṣūrā* übersetzt die LXX καὶ ἐπὶ τὴν Ιουδαίαν καὶ ἐπὶ Ιερουσαλημ ἐν μέσῳ αὐτῆς, und danach wird allgemein *bᵊṭōḵāh* statt *bᵊṣūrā* gelesen [1]), aber, wie es uns scheint, mit Unrecht. Die LXX hat bloss den schweren Vers auf Grund einer im Mittelhebräischen geläufigen Wendung wiedergegeben. *mᵊḫuṣṣār* ist im Mischnischen in der Bedeutung „in der Mitte stehend" geläufig [2]), zum Beispiel *Nᵊgāʿīm* i 5 *mᵊḫuṣṣereṯ wᵊnaʿᵃśēṯ min haṣṣad*: war (der Hautausschlag) in der Mitte und jetzt ist er auf der Seite. Dieser häufige Ausdruck schwebte der LXX vor, als sie *bᵊṣūrā* [3]) mit „in der Mitte (stehend)" übersetzte.

2) Das Hapax legomenon *bāzāq* Hes. i 14 wird von den alten Übersetzungen (soweit überhaupt) mit „Blitz" übersetzt und danach wird der Text gewöhnlich in *bārāq* emendiert [4]), jedoch wohl mit Unrecht. Die Wurzel *bzq* = *brq* ist im Jüdisch-Aramäischen belegt:

---

[1]) So zum Beispiel *Biblia Hebraica*[5], Gesenius-Buhl[17], Gesenius-Brown-Driver-Briggs, Köhler, Cornill, Rothstein in Kautzsch, *Die heilige Schrift des AT*[4].

[2]) Wohl eine sekundäre Entwicklung der Bedeutung „befestigt", also > von allen Seiten umgeben > in der Mitte stehend.

[3]) Zur Variation von Formen wie *bāṣūr* / *mᵊḫuṣṣār* vergleiche zum Beispiel *rāḫūᵃʿ* / *mᵊrubbāʿ*, *ṣārūᵃʿ* / *mᵊṣōrāʿ* usw.

[4]) So zum Beispiel *Biblia Hebraica*[5], Köhler, Cornill, Rothstein bei Kautzsch *op. cit.*, mit einiger Zurückhaltung Gesenius-Buhl[17], Gesenius-Brown-Driver-Briggs.

Mišnā Bābā mᵊṣīʿā vi 3 *wᵊhibrīqā*: (die Eselin) erblindete (vom Blitz oder wie vom Blitz geblendet), wird vom palästinischen Talmud zur Stelle 11 a durch *bᵊzaq* erklärt. Der babylonische Talmud zur Stelle 78 b erklärt das Wort alternativ durch *ʾazbᵊqaṭ* „Gewürm". Möge dies Wort nun ein Fremdwort [1]) oder von unserer Wurzel *bzq* abgeleitet sein [2]), in jedem Falle wurde es vom Talmud deshalb zur Erklärung von *hibrīqā* herangezogen, weil es, zumindest volksetymologisch, als von *bzq* abgeleitet empfunden wurde und *bzq* eben identisch mit *brq* ist! Als die alten Versionen *bāzāq* mit „Blitz" übersetzten, taten sie es — wohl mit Recht — auf Grund des lebenden Sprachgebrauchs von *bāzāq* und nicht weil sie etwa *bārāq* lasen.

3) Das Verbum *bṣq* kommt zweimal vor, Deut. viii 4, Neh. ix 21, beidemal mit *regel* „Fuss" als Subjekt. Handschriften der LXX übersetzen Neh. (τὰ) ὑποδήματα αὐτῶν οὐ διερράγησαν: ihr Schuhe wurden nicht zerrissen, ähnlich die Pᵉšīṭtā. Danach [3]) und auf Grund des parallelen *śalmā-śimlā* liest Joüon, *Biblica* ix 44 an beiden Stellen *naʿal* statt *regel*. Dieser Vorschlag ist jedoch abzulehnen [4]. Wie die Wurzel *jḥp-nḥp-ḥpj* [5]) die Bedeutungen (die Füsse) wundreiben [6]), barfuss sein, (die Schuhe) zerreissen [7]), (den Huf) verlieren [8]) vereint, ebenso hat wohl *bṣq* dieselben Bedeutungen: die Grundbedeutung mag wohl, falls es wirklich mit *bāṣēq* „Teig" verwandt ist, mit Raschi „anschwellen" sein, daher [9]) wundreiben [10]), dann barfuss sein [11]), schliesslich wohl auch die Schuhe zerreissen und verlieren. Eben

---

[1]) So zurückhaltend B. Geiger in *Addimenta ad . . . . Aruch completum*, Vienna 1937, p. 2b.

[2]) So L. Ginzburg in *Addimenta* etc. 417b, dessen Beweisgründe jedoch nicht überzeugen, da ja der Zusammenhang mit *bzq* auf Volksetymologie beruhen mag.

[3]) Hinzuzufügen wäre auch Targum zu Deut. *umᵊsānāḵ lā jᵊḥāfū*: und ihre Schuhe wurden nicht zerrissen.

[4]) Ebenso, dass *bṣq* syr. *bʿq* entspreche; denn arab. entspricht wohl (nicht **bdq*, sondern) *bʿq*, *bʿǧ*, vgl. Brockelmann, *Lexic. Syriacum*² s.v. *bʿq* und *pqʿ*.

[5]) Hebr., jüd.-aram. *jḥp*, syr. *nḥp*, arab., syr. *ḥpj*, wohl mit *ḥpp* „reiben" verwandt, also eigentlich „wundreiben".

[6]) So hebr. *jaḥaf* Mishna Makšīrīm iii 8 „Verwundung der Füsse", *nitjaḥᵊfū raglēhem* Thr. rabba, Einleitung „ihre Füsse wurden wundgerieben"; arabisch (vgl. syr. debilitatus fuit). Nach der vorausgehenden Anmerkung wäre diese Bedeutung die ursprüngliche.

[7]) So Targum zu Deut., siehe Anmerkung 3.

[8]) Syrisch, siehe Brockelmann *op. cit.* s.v. *nḥp*.

[9]) Vergleiche schwellen-Schwiele, tumeo-τύλος.

[10]) So Vulgata, vergleiche LXX zu Deut. ἐτυλώθησαν.

[11]) Diese Bedeutung passt sowohl Deut. wie Neh. am besten. So erklären Abulwalid, David Qimḥī (der diese Bedeutung für die ursprüngliche hält), David Alfāsi (ed. Skoss, New Haven 1936-45).

wegen des parallelen *śimlāṯᵃḵā lō ḇālᵊṯā* (Deut.), *śalmōṯēhem lō ḇālū* (Neh.) wählten der Targum zu Deut. und die LXX und die Pᵊšīṯtā zu Neh. diese Übersetzung (und nicht weil sie *naʿal* statt *regel* lasen), da ja „ihre Füsse wurden barfuss" in der Bedeutung „ihre Schuhe wurden zerrissen" gleichkommt; und da „ihre Füsse wurden barfuss" und „ihre Schuhe wurden zerrissen" gleichbedeutend sind, ist gegen den Parallelismus von *regel lō ḇāṣēqā* zu *śimlā lō ḇālᵊtā* nichts einzuwenden.

Jerusalem (Isr.) JOSUA BLAU

A NOTE ON צנח

Only twice in the Bible does the root צנח occur: once in Jos. xv 18 (= Jud. i 14) in the story of Achsah (ותצנח מעל החמור), and once in the story of Jael in Jud. iv 21 ותתקע את היתד ברקתו ותצנח בארץ. Apart from the problem of the meaning of the root itself, one has to bear in mind in the second example that either Jael or the pin can be the subject of ותצנח.

The ancient versions simply interpreted the root out of its context without connecting its two occurrences. Thus Targum and Peshitta take Jos. xv 18 in the same sense as Gen. xxiv 64 (ותפל מעל הגמל) and translate ואתרכנת, while Jud. iv 21 is explained as נעצת or ܐܬܚܙܩ respectively. LXX infers the same meaning: διήλασεν (A) or διεξῆλθεν (B), while in the former case it reads apparently ותצרח (ἔκραζεν and ἐβόησεν) [1]).

Although the context demands a solution along the lines suggested by T and P, our dictionaries offer the improbable solution (like LXX) that Achsah did something while seated on the ass, even though it seems more likely that the verb צנח should describe some action connected with the ass. GES-B. and KÖNIG suggest the meaning *penetrate* > *urge*, which, however, is not borne out by ضحن. KÖHLER thinks of ضحن, and takes *clap*, *beat* as the common meaning. But why should Achsah "clap on top of the ass"?

May I suggest ܨܢܚ (also ܢܨܚ = *nṣḥ*) as a cognate root, since the two meanings *prosternere*, *impingere* (*terrae allidere*) are almost identical with those inferred from the biblical context [2]). As regards Jud. iv 21, although it is not impossible that ותצנח refers to Jael, the

---

[1]) Cf. SCHULTHESS, *ZAW* 40 (1922), p. 155. For Jud. iv 21 he proposes the impossible ותברח.

[2]) Cf. DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae* ፕ *ad rad.*

construction with ב suggests that "it pierced through" is the correct rendering.

Jerusalem, Israel M. H. GOTTSTEIN

JOB xix 25—27

A. INTRODUCTION

Of all the passages in the Old Testament none has been more variously treated than Job xix 25-27. All the versions had trouble with it, and likewise have all the commentators down to the present day. So varied are the interpretations that no two of them are in agreement. On only one point are they all agreed, and that is that the text is not in order and has to be emended, but again no two agree on the emendations. Even the King James Version emends the text in several particulars. However, recent years have shown that the Massoretic Text is remarkably reliable, at least in its consonantal text, and it is altogether possible that it may be right here. It is the thesis of this paper that the text is perfectly in order and actually needs no emendation at all.

B. METER

For one thing the meter of the passage is that of the book of Job as a whole, namely, the 3 : 3 meter, with a tristich, 3 : 3 : 3, in the last line (v. 27), marking the end of the strophe, as the tristich sometimes does [1]). The only metrical irregularity is in the first stich of verse 25, where apparently the first two words or the last two have to be taken together, to make a single stress unit. That the latter procedure is preferable is suggested by the fact that כי is omitted after ידעתי, as it sometimes is for metrical reasons, as, for example, in xxx 23. To have had three words combined to make a single foot would have been too heavy; hence the omission of כי. Another solution of the metrical problem in verse 25 would be to read the line as a tristich, 2 : 2 : 3, which is a rather common variant of the 3 : 3 meter [2]). In that case we would have the strophe marked off by a tristich at the beginning and another at the end. In verse 27

---

[1]) See C. C. TORREY, *The Second Isaiah* (1928), p. 158.
[2]) See T. J. MEEK, *Journal of Religion*, IX (1929), p. 544.

אשר will have to be given a beat to make the meter of the line 3 : 3 : 3, but there is nothing irregular in this, because there are conditions when this particle is a stress unit, namely, when it is determinative or explicative [1]), as it is here, meaning "the one whom". All in all, then, the meter of our passage is quite on a par with that of the rest of the book and is no more irregular than Hebrew poetry in general. Hence there is nothing metrically to make us suspect the text.

C. TRANSLATION

Neither is there any difficulty in translating the passage as it stands, without any emendation whatever. It runs as follows, with each line of the English translation representing a stich in the original:

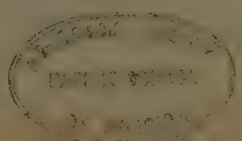
25 But I know myself that my vindicator lives,
And coming later, he will stand up on the dust;
26 And even after this skin of mine has been striken off,
In my own flesh I shall see God,
27 Whom I myself shall see,
And my own eyes shall behold, and not some stranger;
My emotions are spent within me.

D. EXEGESIS

In verse 25 the *waw* at the beginning is clearly adversative, and אני is emphatic. Almost universally the next word, גאל "vindicator", has been taken as referring to God, but Samuel TERRIEN, in the most recent and best commentary on Job [2]), has conclusively shown that this is quite incorrect. The גאל here is surely to be identified with the "mediator, umpire" (מוכיח) of ix 33 and the heavenly "witness" (עד) and "advocate" (שׂהד) of xvi 19, who is also called "intermediary" (מליץ; cf. xxxiii 23) and "friend" (רע) in xvi 20*a* [3])—the imaginary personage that Job hoped and sincerely believed would bring himself and God together so that he might plead his case in the very presence of God and be vindicated. In the next stich אחרון is difficult. The word is an adjective, and it would seem impossible to interpret it as in the adverbial accusative, as so many

---

[1]) See MEEK, *Hebrew Union College Annual*, Vol. xxiii, Part I (1950), p. 179.
[2]) *The Interpreter's Bible*, III (1954), p. 1052 f.
[3]) This stich is best interpreted as standing in apposition to the preceding, with both words pointed as singular instead of plural.



have done [1]), since it is the feminine form of this word that is thus used, just as it is the feminine of the similarly constructed word ראשון that is used adverbally. As an adjective, אחרון must modify the subject of יקום, and that is the גאל of the first stich. The use of the verb קום would indicate that the poet conceives of the גאל as one who will stand up as a witness in Job's behalf (cf. xvi 19). The "dust" is in all probability the dust of the ground.

Verse 26 is generally regarded as irretrievably corrupt and its syntax incoherent, but is it so corrupt? It is true that זאת immediately following the verb is unusual, but it is manifestly a demonstrative particle here and has the same force as would a demonstrative adjective with the noun עורי, "this skin of mine". It is possible, in fact, that זאת should be transposed to follow immediately after עורי, even though the latter is masculine and זאת feminine, but disagreement in gender is not uncommon in Hebrew poetry, as everyone knows. The word נקפו is best taken as the indefinite third masculine plural Pi'el of נקף, corresponding idiomatically to our passive, "has been striken off". That the "malignant absesses" with which Job was afflicted (ii 7) resulted in the peeling off of skin is in conformity with similar statements in vii 5 and xxx 30. The *waw* at the beginning of the verse is emphatic, and אחר is a preposition governing the clause that follows, but having the force of a conjunction in English. In the second stich, the מן of the first phrase has often been interpreted as privative, "away from my flesh", "free of my flesh", but the idea of a bodiless form of human existence is completely foreign to the Semitic mind, as TERRIEN has well shown [2]). Hence the only correct translation must be that of the King James Version, "in my flesh", or more exactly, "in my own flesh", since the phrase comes first in the clause and is accordingly emphatic. "Flesh" here, following "skin" in the preceding stich, must refer to the flesh of Job's body, his person, or it could refer to the festering flesh left to him after his skin had been striken off by his disease. The next word in the stich comes from the root חזה, meaning "to see ecstatically", and for that very reason it was chosen here by the poet rather than the more usual ראה, which he uses a little later for the sake of variety. God was one to be seen ecstatically, and not in any physical sense.

---

[1]) E.g., G-K, 118 n.
[2]) *Op. cit.*, p. 1055.

In verse 27 we have three stichs, as already noted. In the first stich אני is emphatic, as it is in verse 25. Again we have the verb חזה, and this time, to make it stronger, it has attached to it the reflexive *lamedh*, usually called the ethical dative [1]). A great many scholars interpret the *lamedh* here as the *lamedh* of advantage, "on my side", but that is precluded by the Massoretic punctuation and Job's assertion in his next discourse (ch. xxi), where he states in no uncertain terms, as he had previously, that God is not on his side. In the next stich of verse 27 the subject עיני comes first and hence is emphatic, and the verb ראו, as it stands, must be in the perfect of certainty, "shall see", or an initial *yodh* might have been dropped through haplography from an original imperfect. As represented in the final stich, Job is so astounded by the prospect of coming face to face with God that he is completely exhausted emotionally. The prospect is almost too great for him to bear; his kidneys (the seat of one's deepest emotions, according to the Hebrews) become utterly spent within him (within his bosom).

E. CONCLUSIONS

If our translation and interpretation of this famous passage are correct, there is only the slightest hint of *post mortem* vindication. The "dust" of verse 25 might possibly refer to the dust of Job's grave (cf. vii 21; xvii 16; xx 11; xxi 26), but it is much more likely that the reference is to the dust of the ground (cf. iv 19; v 6; viii 19; xiv 8, 19; xxviii 2). It is only in אחרון (v. 25) that there is any suggestion of Job's death, but the word in all probability simply means "coming later", "following up" the arguments of Job. In any case the older commentators read vastly more into the passage than is there, and the newer commentators have not done much better. Also the passage requires little if any emendation at all. It makes perfectly good sense as it stands; it fits beautifully into its context; and its thought is quite in line with that of the rest of the book.

Toronto TH. J. MEEK

---

[1]) So also TERRIEN, *op. cit.*, p. 1055.

[2]) I have always objected strenuously to this expression because there is no dative case in Hebrew, and I have never been able to get anyone to explain the use of "ethical" here.

THE MEANING OF תתב על מוחנא IN THE ARAMAIC PAPYRI

In Brooklyn 7.24f. it is stated:

והן יהו[ו]שמ[ע] תשנא לבעלה ענניה ותאמר לה שנ[ת]ך לא אהוה לך אנתת כסף שנאה בראשה מהרה יאבד תתב על מוחנא ותנתן לו[ב]עלה ענניה כסף שקלן ז ר [2] [1]

This is translated by KRAELING as follows:

"And if Yehoyishma divorces her husband Ananaiah and says to him, 'I divorce thee. I will not be to thee a wife' the divorce money is on her head; his mohar is lost. She shall sit by the scales and shall give to Ananiah her husband silver shekels 7, [2] R." [2]).

In his comment on the phrase תתב על מוחנא KRAELING says:

"The sentence differs only slightly from A. P. 15: 23-4. We cannot agree with COWLEY's rendering, 'she shall return to the scales', for על in the sense of אל is not to be expected here. NÖLDEKE rendered 'she shall sit *beside* the scales', which is probably correct. Personal presence is essential" [3]).

The writer believes that the phrase in question means neither "she shall sit by the scales", nor "she shall return to the scales", but "she shall pay on the scales". The word תתב is the *hafel* of תוב = Hebrew שוב, and, like the *hifil* of שוב in some passages in the Bible, it is used here with the special nuance of *to pay*. This nuance is especially pronounced in Ez. xviii 7 חבלתו חוב ישיב, which should be rendered as „his debt he pays". The word חבלתו is apparently derived from the Akkadian *ḫubullu* [4]) (debt) and ישיב corresponds to the Akkadian *apâlu* [5]) (to answer, to return, to pay). A similar combination *ḫubullam apâlu* (to pay a debt) occurs in an old-Babylonian document cited by SAN-NICOLO [6]). The *hifil* of שוב also occurs in the sense of *to pay* in 2 Kings iii 4 והשיב למלך ישראל מאה אלף כרים ומאה אלף אילים צמר and in 2 Chron. xxvii 5 זאת השיבו לו בני עמון.

Jerusalem (Isr.) J. J. RABINOWITZ

---

[1]) Emil G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, p. 206.
[2]) *Ibid.*, p. 207.
[3]) *Ibid.*, p. 215.
[4]) See Carl BEZOLD, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, p. 118b.
[5]) See *ibid.*, p. 54b. For a discussion of the various shades of meaning of the word in legal terminology see M. SAN-NICOLO, *Die Schlussklauseln der alt-babylonischen Kauf- und Tauschverträge*, p. 150 ff.
[6]) *Ibid.*, n. 32.

STEALING THE WORD

Jeremiah's reproach to the false prophets that they were stealing "my words" (or possibly "my word") איש מאת רעהו (Jer. xxiii 30) has never made exegetes quite happy [1]). What exactly were they stealing and from whom? If דברי is taken in its most obvious sense, then YHVH's word is stolen. But since the latter is, on Jeremiah's premises, only with the 'true' prophets, it is from them that the false prophets, who are supposed to be without divine inspiration, appropriate their prophecies. This, in fact, is also the interpretation of Rashi and Kimḥi, undoubtedly suggested to them by the explanation of the Rabbis b. *Sanhedrin* 89a. The difficulties are obvious. True and false prophet could hardly be described as איש ורעהו, and moreover the contents of their burden was, as a rule, radically opposed. The alternative explanation says that the false prophets steal the word from YHVH, i.e. usurp the right to speak as prophets although YHVH has never sent them. But *pi.* גנב does not mean to usurp. Although they do indeed usurp the right to prophesy (*ibid.* v. 21), they definitely steal the word from one another. This may refer to the remarkable fact which Jeremiah, like Micaiah before him, must somehow account for, that the false prophets all prophesy in the same tenor, rather like the seventy elders translating the Bible. Since they were not, *ex hypothesi*, all equally inspired, there must be concerted planning behind their prophecy. But again why steal? Is it that the *nebiim*, doubtful and insecure in their lack of real inspiration, try to catch hints and mutual encouragement from each other? This is not impossible but perhaps more subtle than probable.

The possibility suggests itself that Jer. xxiii 30 should be understood in conjunction with Jb iv 12. This verse too is something of a mystery. The *dabhar* that comes secretly, by stealth, in the dead of the night, is described convincingly enough by Eliphaz, but the fact remains that a vb. is used that in most cases carries a pejorative meaning. Of course גנב need not mean "stealing" in the sense of unlawful appropriation but a "stealthy movement". In fact, "moving something" seems to be the primary meaning of the rt. *ǧnb*; cf. also Jb xxi 18 [2]). The *pi.* form of the vb. cannot be pressed to serve any

---

[1]) It seems unnecessary to swell the size of this short note by listing all the commentaries on this verse and grouping them according to their interpretations. The reader is, no doubt, familiar with them.

[2]) Ar. *ǧanaba* "avert", Hebr. *ǧnb* "divert (to one's pocket)"; the semantic differentiation is perhaps better rendered in German where the Ar. would correspond to *ab-wenden*, the Hebr. to *ent-wenden*.

particular theory. גנב Ex. xxii 6 corresponds to the more usual *qal* גנב "steal (animate or inanimate) property", whereas גנב גֻּנַּבְתִּי *Ge.* xl 15 "abducted", corresponds to the *qal* לא תגנב of Ex. xx 15 [1]). But perhaps we may assume a technical or semi-technical use of the *pi. ganabh* in connection with nocturnal revelations. As a technical term of the nebiistic vocabulary it would describe a specific kind of reception of the *dabhar* [2]).

This surmise gains, perhaps, in probability when we contrast it with the alternative kinds of revelation. Jeremiah is engaged in violent polemics against those who claim to receive divine oracles in nightly dreams, whereas YHVH's true word is burning, violent, tempestuous, shattering; Jer. xxiii 29. This is precisely the same situation as in *Job* Eliphaz' experience, genuine as it may be, is after all solemnly disavowed by YHVH himself in unequivocal terms (Jb xlii 7), whilst an answer is vouchsafed to Job מן הסערה (ibid. xxxviii 1). Here again one cannot help suspecting that the pejorative undertone of יִגְנֹב in iv 12 is really intended. That, at least, was the feeling of the Rabbinic commentators [3]).

It is thus not impossible that Jeremiah ironically takes up a word that has a technical though slightly negative flavour. On their own admission the false prophets never experienced the hammer beats of YHVH's word. Their inspiration came privately, in the dead of the night. But this nocturnal *dabhar*, Jeremiah wryly adds, does not "steal itself" from YHVH to them. They themselves steal it from and to each other, being their own inspirators (xxiii 16b) and the inventors of their own prophecies. Everyone looks to his colleague as a source of inspiration. What they should do, according to Jeremiah, is to foresake their stealthy words, dreams and *maśśa*-oracles and to enquire instead of each other whether any one has heard the real "word" of YHVH: מה ענה ה׳ ומה דבר ה׳ (xxiii 35)—incidentally the two key verbs of the divine communications to Job and to Jeremiah respectively.

R. J. Zwi Werblowsky

Manchester

---

[1]) Cf. A. Alt "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog", in *Kl. Schriften z. Gesch. d. Volkes Israel*, 1953, i, pp. 333-40. This interpretation is, of course, commonplace to anyone acquainted with traditional Rabbinic exegesis; cf. M. Gottstein, *Theologische Zeitschrift* IX, 1953, p. 394-5.

[2]) The word *dabhar* is used both in *Jer.* and *Job.*

[3]) Cf. Rashi *ad. loc.* and the Midrash Tanḥuma quoted by him.

REVIEWS

L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'ancien testament*, Paris, J. Gabalda et Cie 1954, xii + 372 Pp., 110 Figs, 100 Plates.

There is just one English word to describe this magnificent publication, and that is 'monumental'. It reflects the magnitude and solidity of the work and the fact that it will stand as one of many memorials to the long, devoted life-work of the Nestor of Palestinian archeologists. But this monument is not yet finished. The volume before us, consisting of 372 pages printed in double columns and accompanied by a folder containing 100 plates, is only division A of Part I of the book. Part I deals with archeology; division A with the city. Division B will deal with the archeology of the temple. To see the history of the city which emerges from all this we must wait for Part II. Begun before World War I as a sequel to the author's *Jérusalem Antique* (1913), repeatedly delayed by wars and other misfortunes, expanded and elaborated by the results of intervening excavations, matured by experience, the present volume appears now as a new work embodying the ripe fruits of more than half a century of close and first-hand observation and critical study.

The first chapter, inevitably starting with the description of Jerusalem by Josephus, considers the site and its major topographical features. The most distinctive point in VINCENT's treatment here is his view that while the Akra which Josephus calls also the Lower City was situated on the eastern hill, south of the temple, the Syrian Akra or Citadel which overlooked the temple was on the western hill. This thorny question comes up again in Chapter VII.

The second chapter, which deals with the extension of the ancient city, begins with an attempt to determine the limits of its expansion to the north by surveying the building remains and funerary monuments found north of the present city wall. At about the beginning of our era, it appears, there was a necropolis in this area, which therefore could not have been enclosed in the northernmost city wall built by Agrippa I. The present (16th century Turkish) wall is then subjected to a thorough examination and found to be merely a poor restoration of the medieval wall with a few slight modifications on the west and south sides. On the south side the abundant bits of ancient masonry used in the medieval wall indicate that it followed the most extended course of the ancient wall.

In Chapter III the course of what Josephus calls the first wall is investigated. While the results here do not differ notably from the conclusions of other scholars, VINCENT's exhaustive and conscientious discussion of all the remains of ancient walls and gates unearthed at various times between the Jaffa Gate and the sacred area, but rarely studied or recorded adequately, is one of the most valuable parts of the book, a critical

synthesis which no other scholar is quite so well qualified to make. On the south, VINCENT argues, the wall of Eudocia (5th century A.D.) followed the line of an old wall of the Hebrew monarchy. The western hill, though not included in the Jebusite city or the city of David, was enclosed early in the period of the monarchy. This view, one may add, seems to be gaining ground and to be now fairly well established.

With the discussion of the second wall and its gates in Chapter IV we reach decidedly controversial questions. Here VINCENT's position differs widely from that advocated recently by J. SIMONS (*Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952), though both of these eminent authorities, while laudably insisting that the authenticity of the Holy Sepulchre is not at stake, trace the line of the wall in such a way as to leave the traditional site of Calvary and the Holy Sepulchre outside the ancient city. Whereas SIMONS puts the Garden Gate, named by Josephus as the starting point of the second wall, at the site of the earlier Ephraim Gate in the first wall, about half-way between the Corner Gate and the temple area, and consequently makes the second wall very short, VINCENT identifies the Garden Gate with the Corner Gate and makes the second wall take in much more ground. VINCENT's argument is detailed and very impressive, but so is that of SIMONS; the reviewer must confess that he has not yet been able to decide for himself which one is right.

Equally if not even more controversial is the location of the third wall and its relation to the "line" discovered by Edward ROBINSON and excavated by SUKENIK and MEYER. VINCENT's criticism here (Chapter V-VI) is devastating. Agreeing in this case with SIMONS, he denies that the ROBINSON wall could have been Agrippa's third wall. He assigns it to the time of Bar Cocheba. (It cannot in that case be, as VINCENT suggests, the wall referred to in the Damascus Document, but this point is not important for his argument and he does not insist upon it).

Chapter VII deals with the Akra. Here again VINCENT and SIMONS part company. While accepting, as noted above, the common view that the Akra which Josephus equates with the Lower City was situated on the eastern hill, south of the temple, VINCENT argues that the Akra or Citadel of the Syrians was not, as Josephus evidently supposed, on that hill, but occupied instead the spur or promontory on the east side of the western hill, opposite the southwestern corner of the temple area. This is where the writer of 1 Maccabees locates it, and this is where the Hasmonean palace was subsequently built. Josephus says of the palace, as he says of the Syrian Akra, that it dominated the temple. Assuming that the Akra was on the eastern hill, but finding no site for it there which could dominate the temple, he imagined the "incredible geological monstrosity" of a higher hill south of the temple, which the Hasmoneans had cut down. Some basis for his story may have been afforded by a much more modest operation on the western hill, when the Hasmonean palace was built.

Since this is one of the most distinctive and debatable points of VINCENT's topographical reconstruction of ancient Jerusalem, it would be interesting to compare his argument in some detail with that of SIMONS, who accepts the location assigned by Josephus to the Syrian Akra as authentic but

agrees with VINCENT that the cutting down of the hill at the time of Simon is not historical. Space for such a comparison cannot be taken here, and the reviewer is bound to admit again that he has not yet found time to check the involved arguments with sufficient thoroughness to justify a conclusion one way or the other. Certainly no student of the problem can ignore either hypothesis. Adequate excavation in the Kidron and Tyropoeon Valleys might clarify the matter considerably.

On the location of the Fortress Antonia (Chapter VIII) there is no such disagreement. VINCENT's presentation of the data concerning this site is so meticulously thorough that it is sometimes hard to follow, even for one who has visited the neighborhood fairly recently, but it is a veritable mine of information. The argument for the location of Pilate's Praetorium here is not as strong as one might wish, but VINCENT's account of the events connected with the trial of Jesus on the basis of this hypothesis is eloquent and impressive and may very well be true.

In the ninth Chapter the palaces of ancient Jerusalem are discussed. The palace of Herod on the site of what is now called the Citadel with its "Tower of David" is treated in the light of Josephus' description and the recent excavation by C. N. JOHNS. Contrary to the conclusion of the excavator, who attributed the earliest foundations there to the Hasmonean period, VINCENT holds that they go back to the time of the Hebrew monarchy. The Tower of Phasael in Herod's Palace is identified with the ancient portion of the Tower of David. The Tower of Mariamne has disappeared, but VINCENT puts its location in the vicinity of Christ Church. The Tower of Hippicus stood on the site of the Hasmonean Corner Tower, where, according to VINCENT's view, the third wall started. The chapter concludes with studies of the Hasmonean palace on the eastern promontory of the western hill and the palaces of the Adiabenians on the eastern hill, south of the temple.

Of outstanding importance for the student of the Old Testament is the discussion (Chapter X) of the walls of Jerusalem in the time of Nehemiah. Scornfully dismissing the theory that the city was then still confined to the eastern hill, VINCENT confidently traces the course of Nehemiah's nocturnal inspection, starting with the Valley Gate, which he identifies with the Corner Gate and locates at the head of the Wady Rababy, a little to the south of the modern Jaffa Gate. The inspection is regarded as having comprised a complete circuit of the city wall. The account of the rebuilding of the wall in Nehemiah iii is thoroughly examined, the points named in it being located with the aid of a few textual emendations and the supposition that the present text does not always follow the exact topographical order. Some of the points in the northeastern section are assigned to an earlier wall surrounding Ophel. Without claiming to have solved all the problems, VINCENT thinks he has shown that the description of Nehemiah fits the configuration of the ground, agrees with the other biblical data, and demonstrates conclusively that the western hill was included in the city at the time of Nehemiah—surely no mean achievement!

The remaining chapters, dealing with the hydraulic installations of the

ancient city (XI-XII) and the cemeteries (XIII), must be mentioned very briefly. Among other things they are valuable for their exposition of the results of early excavations by PARKER and WEILL. After apologizing for describing the Siloam tunnel in minute detail, VINCENT gives an imaginative and dramatic account of the work of cutting it. The sinuosities of its course are explained largely by trial and error, with consequent changes of direction. The lower of the two aqueducts leading to Jerusalem from the south is attributed to Solomon. The tombs found by WEILL are identified with the royal tombs. It is even suggested that T 9 was Hezekiah's tomb and T 4 Josiah's. The common designation of the tombs in the Kidron Valley as Herodean is declared too narrow. VINCENT believes that their construction was spread over several centuries, beginning as early as the 5th century B. C.

Trite as it may sound to say that no review can do justice to this great work, it is true. The succeeding volumes will be awaited with eager anticipation.

New Haven MILLAR BURROWS

Палесминский Сборник (*Recueil Palestinien*), publié par l'Académie des Sciences de l'URSS-Société Palestinienne Russe, Fascicule 1 (63), Moscou-Leningrad, 1954, 129 p.

L'intérêt pour la Terre Sainte, de la part du peuple russe, a une longue tradition. Dès les premiers siècles de la propagation du christianisme, les pèlerinages en Palestine étaient très populaires et ont laissé plusieurs itinéraires qui sont entrés dans la littérature russe comme des ouvrages classiques. A l'époque moderne, une *Société Palestinienne Orthodoxe* fut fondée en Russie; elle entretenait près des Lieux Saints et dans les pays circonvoisins un réseau bien développé d'asiles et d'autres installations pour les pèlerins; elle menait également une forte action missionnaire en entretenant, sur le territoire de la Palestine, de la Syrie et du Liban, de nombreuses écoles de différents niveaux.

La Société a manifesté aussi une vive activité scientifique et, entre autres, à partir de 1881, a publié le *Recueil Palestinien Orthodoxe*. Jusqu'à la révolution de 1917, 62 fascicules ont paru, qui contenaient soit des études, soit des textes inédits concernant la Terre Sainte et les pays circonvoisins, ce qui présente une source appréciable pour la connaissance du Proche Orient. Récemment la publication du *Recueil* a été reprise par la *Société Palestinienne Russe* qui (comme on peut le supposer d'après l'en-tête) fait actuellement partie d'institutions scientifiques subordonnées à l'Académie de l'URSS.

Dans son avant-propos la rédaction résume l'activité précédente de la Société et présente son programme actuel qui comprend d'un côté le renforcement des liens avec les peuples du Proche Orient, et d'un autre côté l'étude philologique, ethnographique, historique, économique, littéraire et artistique de ces pays, aussi bien dans la période la plus ancienne et médiévale que dans la période contemporaine.

Si autrefois les recueils traitaient de préférence des sujets plus ou moins liés aux problèmes religieux, le premier fascicule de la nouvelle série semble avoir des tendances plus larges. Le numéro s'ouvre par l'article de V. V. Struve de l'Académie, sur l'insurrection en Egypte la première année du règne de Darius Ier. L'auteur arrive à la conclusion que l'insurrection n'avait pas l'envergure que certains lui prêtaient autrefois. Ensuite, dans une longue étude L. A. Lipin examine les lois les plus anciennes de Mésopotamie et donne la traduction des tablettes de Tell Harmel, dont les textes ont été publiés dans *Sumer* en 1948. L'article suivant traite une époque plus récente: N. V. Pigulevskaia (la rédactrice du *Recueil*) publie des fac-similés et examine un manuscrit greco-syro-arabe du IXe siècle. Le manuscrit en question a été trouvé en 1835 par A. Noroff dans le monastère de Saint Sabba près de Jérusalem, au milieu d'un monceau de papiers „sans valeur"; il contient des extraits du psautier sur parchemin et appartient aux très rares documents polyglottes de ce genre.

Une grande partie du *Recueil* est consacrée à feu le Professeur I. Kratchkovskii qui de son vivant s'intéressait activement à la Société et qui, dès 1921 jusqu'à sa mort fit partie de son comité directeur et eut après 1934 les fonctions de président. V. I. Beliaev et I. N. Vinnikov établissent la biographie du savant prématurement disparu. V. A. Kratchkovskaia parle du séjour du Prof. K. au Liban et en Palestine, entre 1908 et 1910 et publie des extraits de son journal de voyage, richement illustrés. Le fascicule se termine par un supplément à la bibliographie de Kratchkovskii completée par I. N. Vinnikov.

Le riche contenu du numéro s'harmonise avec une soigneuse présentation graphique. La réapparition du *Recueil* sera sans doute saluée avec satisfaction par tous ceux qui s'intéressent à la Terre Sainte.

S. Szyszman

BOOK LIST [1])

P. Auvray, *Initiation à l'hébreu biblique.* Précis de Grammaire, Textes expliqués, Vocabulaire, Desclée & Cie, Tournai (Belgium), 1955. 272 pp.

A. Bruno, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth.* Eine rhythmische Untersuchung, Almquist & Wiksell, Stockholm 1955. 245 pp.

M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls.* With translations by the Author, The Viking Press, New York, 1955. xv + 435 pp. With x plates and 2 figures. Price $ 6.50. An excellent history of the discovery, a discussion of the ages of the MSS, of the dates of composition, an outline of the community of Qumran, and a treatment of the contributions to textual criticism, historical grammar, paleography, and to the study of Judaism and Christianity. At conclusion 66 pages translation. An extensive bibliography is added, almost 400 titles! A book very welcome both for scholars and general readers.

G. Fohrer, *Ezechiel,* mit einem Beitrag von K. Galling, HzAT I 13, Mohr, Tübingen, 1955. xxxv + 264 pp.

D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch.* The Tyndale O.T. Lecture 1954, The Tyndale Press, London 1955. 24 pp. Price sh. 1/6.

J. L. Kelso and D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet En-Nitla,* Supplementary material by W. F. Albright, A. Jeffery and C. Umhau Wolf. The Annual of the American Schools of Oriental Research, Vols xxix-xxx for 1949-1951, New Haven 1955. x + 60 pp. and 41 plates. Price $ 6.00.

The full report of the Joint Expedition of the Pittsburgh-Xenia Theological Seminary and the American School of Oriental Research in Jerusalem.

Konkordanz zum hebräischen alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit R. Kittel besorgten masoretischen Text, unter verantwortlicher Mitwirkung van L. Rost ausgearbeitet und geschrieben von G. Lisowsky.

Lieferung 1 אב — אסף . 128 S., Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 1955. Preis DM 2,60 pro Lieferung.

Übersetzung der hebräischen voces in die deutsche, englische und lateinische Sprache.

Die erste Lieferung des Werkes, das in 12 Lieferungen erscheinen wird, entspricht der Erwartung durch Professor Rost in Kopenhagen, 1953, erregt. Der Preis ist eine erfreuliche Ausnahme von der Regel des Büchermarktes.

I. Lewy, *The growth of the Pentateuch,* a literary, sociological and biographical approach, Bookman Associates, New York, 1955. 288 pp. Price $ 4.50. Dr Lewy's-ideas, sketched in his work *The birth of the Bible,* 1950, are expanded and documented in this provoking study.

Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, a festschrift presented to Professor H. H. Rowley. Edited by M. Noth and D. Winton Thomas. Vol III of the *Supplements to Vetus Testamentum,* Brill, Leiden 1955. xix + 301 pp. Price Dutch florins 32.— (Subscribers to V.T. 25.—).

Contributions of 23 scholars from 13 countries.

W. Zimmerli, *Ezechiel,* Biblischer Kommentar, Altes Testament, xiii 1. (Ez. i 1-iii 7) 80 pp.

Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers, 1955. Erste Lieferung des neuen Kommentars, herausgegeben durch M. Noth.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

DIE ERZÄHLUNG VON SAULS KÖNIGSWAHL *)

VON

MARTIN BUBER
Jerusalem (Isr.)

Die moderne Forschung sieht die Erzählung von Sauls Königwerden, wie die Geschichten des Samuelbuchs überhaupt, auf Grund der häufigen „Wiederholungen und Widersprüche, Brüche und Nähte, kurz Zeichen der Uneinheitlichkeit mannigfacher Art" (EISSFELDT [1])), entweder als einen Zusammenfluss zweier oder dreier „Quellen [2])", oder aber als die Aneinanderreihung verschiedenartiger kleiner und grösserer epischer Einheiten, von der Anekdote bis zur „Geschichtsnovelle" (GRESSMANN [3])) an. Beiden Hypothesen gegenüber soll hier die Anschauung vertreten werden, dass wir nach Ausscheiden mehrerer als solche erkennbarer Zusätze [4], die Handlungs- und Redegang, ideellen und stilistischen Zusammenhang stören, eine einheitliche Erzählung vor uns haben, die ein vielfältiges, mündlich und schriftlich vorgefundenes Material schon früh, unter dem Einfluss einer geschlossenen Konzeption des Gegenstands und der ihm gemässen Ge-

---

*) Das folgende ist das 2. Kapitel des Buches *Der Gesalbte*, das die Fortsetzung von *Königtum Gottes* (1932, 3. erweiterte Auflage 1956) bildet. Der grössere Teil von *Der Gesalbte* ist im Herbst 1938 gesetzt und korrigiert worden; die Fortführung konnte wegen der behördlichen Auflösung des Verlags (als eines jüdischen) nicht erfolgen. Das 1. Kapitel „Das Volksbegehren", ist inzwischen in der *Lohmeyer-Gedenkschrift* erschienen; das 3. soll bald erscheinen.

Der Text des hier zum Abdruck gelangenden Kapitels ist seit 1938 nicht verändert, der Apparat nicht vermehrt worden.

[1]) *Einleitung in das Alte Testament* (1934), 203.

[2]) So z. B. schon GRAMBERG, *Kritische Geschichte der Religionsideen des AT* II (1830), 80ff.

[3]) *Geschichtsschreibung*[1] (1910), XV. In der 2. Auflage (1921) spricht GRESSMANN nur von der „novellistisch vertieften Geschichtsschreibung". Vgl. auch ERDMANNSDÖRFER, „Das Zeitalter der Novelle in Hellas" (*Preussische Jahrbücher* XXV, 1870), 287 ff.; ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot* (1921), passim; und besonders TÄUBLER, *Tyche* (1926), 20 f., 39 f., 50 ff., 57 ff.

[4]) Gegen BUDDE, nach dem (*Kommentar* III) es als gesichert gelten dürfe, „dass auch die jüngere Darstellung nicht aus blossen Zusätzen zu der älteren besteht". Eine jüngere *Darstellung* nehme ich freilich für diesen Teil des Samuelbuches überhaupt nicht an.

stalt, verschmolzen hat. Der Beweis soll vorerst durch die Aufzeigung dieser Konzeption und ihrer Ausführung in der Abfolge der Erzählung geliefert werden, was zur Widerlegung der Fragmentenhypothese wohl genügen darf, wogegen die dann noch von seiten der Quellenhypothese verbleibenden Fragen (einheitliche oder uneinheitliche Person, einheitliches oder uneinheitliches Handeln Samuels, die „geistige Höhenlage" und der „theologische Charakter" einiger Stellen) danach im Lauf der sachlichen Erörterung behandelt werden sollen. Doch müssen einige wesentliche allgemeine Probleme schon im Anschluss an die Analyse von vii-xii zur vorbereitenden Aussprache kommen; sie beziehen sich auf die Traditionen, aus denen der Erzähler schöpfte, auf seine Zeit und auf seine Art.

Ich unterscheide folgende Bestandteile des Textes: 1. die Erzählung, 2. die ihr vom Erzähler einverleibte, nur sehr wenig bearbeitete Kampfgeschichte (Teile von xiiif.), 3. später mit der Erzählung verknüpfte annalistische Aufzeichnungen, wie vii 15-viii und xiv 47-52, 4. die eigentlichen Einschübe innerhalb der Abschnitte der Erzählung. Diese Einschübe, die die späteste Textschicht darstellen, sind wie gesagt hauptsächlich von dreifacher Art: kompositionell verknüpfende, vornehmlich bestimmt, wirkliche oder vermeintliche Lücken auszufüllen, predigerisch erweiternde, die gewöhnlich nur ein Nebenmotiv ausbauen, mitunter aber das Hauptmotiv schwächen oder entstellen, und tendenzhaft auslegende, die in der Form einer Fortsetzung des Textes einen Kommentar zu ihm abgeben. Bei der Betrachtung des 8. Kapitels [1]) haben wir v. 5 a β als Beispiel der ersten, 8 der zweiten, 11-18 der dritten Art erkannt.

Auf ein wichtiges Stilmittel ist vorweg noch hinzuweisen: auf das Leitwort, d. h. auf die bewusste Wiederholung von Wörtern und Wortfolgen, die den Sinngehalt einer Stelle zu betonen und zu verdeutlichen, aber auch zwischen zwei oder mehreren Stellen einen Sinnbezug herzustellen bestimmt ist. Diese zweite Funktion des Leitworts ist für die Erkenntnis des Zusammenhangs unserer Erzählung von besonderer Bedeutung. So gilt es für die Quellenhypothese als gesichert, dass das als „ohne Zweifel einheitlich" [2]) angesehene Stück vii 2 aβ-17 einer anderen Quelle als ix angehöre. Aber in den Versen 8f., die jedenfalls dem Kern des, wie noch dargelegt werden soll, nicht einheitlichen 7. Kapitels zuzurechnen sind, stehen drei Leitworte: 1.

---

[1]) In „Das Volksbegehren" (*Lohmeyer-Gedenkschrift*).
[2]) Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher* (1931).

„schreien" (zweimal), 2. „aus der Hand der Philister befreien", 3. „*JHWH* antwortet ihm", die alle drei ix 16f. wiederkehren; und bei genauerem Vergleich ist zu merken, dass die erste Stelle, eine (jetzt freilich durch den Kontext verwischte) Vor-Andeutung der zweiten, die zweite eine erfüllende Wiederaufnahme der ersten darstellt: dass *JHWH* vii 9 Samuel antwortet (nicht ihn „erhört", wie gewöhnlich übersetzt wird), und zwar etwas, was man nicht erfährt, geht, wenn man den nachfolgenden Zusatz entfernt, in der Situation nicht auf: es wird sicherlich ein beruhigender Zuspruch für die Stunde gegeben, aber darin erschöpft sich die Antwort nicht, sie sagt mehr, sie weist über die Stunde hinaus, — das will der Erzähler durch das Mittel des paronomastischen Bezugs uns zu verstehen geben, nicht wenn wir nur erst diese Stelle, wohl aber sowie wir ix 17 gelesen haben und die Wiederkehr der Leitwortgruppe uns merklich wird. Ein andres Beispiel: Das 9. Kapitel gehört für die Quellenhypothese einem andern Zusammenhang an als x 23, und der Umstand, dass hier wie ix 2 Saul „von seiner Schulter an aufwärts aus allem Volke ragt", wird dadurch erklärt [1]), dass eine spätere Hand die aus x 23 entnommene Wendung in ix 2 eingetragen habe; der spröde Bau von ix 2 („wohlbeschaffner als er war kein Mann von den Söhnen Israels" ist eine Parenthese, die das vorangehende „wohlbeschaffen" weiter ausführt) begünstigt diese Auffassung. Aber sowie wir die Streichung in ix 2 vornehmen, geht der Erzählung eine so sinnreiche Kostbarkeit verloren, dass sie nicht wohl einem Abschreiberzusatz zu verdanken sein kann. So wie die Erzählung dasteht, sehen wir von ix 2 an Saul das Volk überragen, und wir sehen zugleich, dass das Volk es nicht sieht: der verhaltene Mensch (ix 21; x 16, 23, 27), hält sich so, dass er nicht auffällt; erst als er auf die Spitze getrieben und sich im entscheidenden Augenblick versteckt hat, da, aus dem Versteck gezogen, wird er allem Volke als es schulterhoch überragend sichtbar, wie wir, die Leser, ihn von Anfang an gesehen haben. Die unscheinbare Wiederholung hat hier den echten, verhalten grossen Sagenton.

Bei der Betrachtung des Erzählungszusammenhangs muss, wie schon angedeutet, von zweierlei ausgegangen werden: von der besonderen epischen Formaufgabe, die der Erzähler sich mit dem Thema von Sauls Königwerden stellte, und von dem geschichtsideellen Fragenkomplex, dem er in diesem Teil wie im Fortgang seines Berichts die Antwort geben wollte. Jene ist ihrem Wesen nach auf einige

---

[1]) Budde, *Kommentar* 59, 72.

Kapitel beschränkt, dieser bestimmt nicht bloss die ganze Geschichte von Sauls Erwählung und Verwerfung, sondern wirkt sich auch in der mit ihr verknüpften von Saul und David, ja in allen Teilen des Samuelbuchs aus; er verbindet also unseren Erzähler mit Gleichgestimmten oder Gleichgesinnten, jedenfalls solchen, die den gleichen Fragen die Antwort suchen, und zwar mit Zeitgenossen, mit späteren Bearbeitern und mit späten Redaktoren. Es ist derselbe Fragenkomplex, dessen Gewicht bewirkt, dass Davids grosse Kriege sich mit eingefügten Annalennotizen wie 2 Samuel viii begnügen müssen, wogegen alle mit der Thronfolge verbundenen Begebenheiten in novellistischer Anschaulichkeit erzählt werden. Die Fragen, die über den Erzählern stehen, sind die nach Herkunft, Sinn und Schicksal des grossisraelitischen Königtums, wobei Sinn und Schicksal notwendig auf die Herkunft und die frühen Wandlungen bezogen werden; und beantwortbar erscheinen sie den Erzählern nur von der Geschichtswahrheit aus, die sie glauben: dem wechselseitig handelnden Gegenüber eines Gottes und eines Volkes, das er führt, ohne es zu zwingen, und das er auch noch führt, wenn er ihm willfahrt, sodann aber dem Gegenüber dieses Gottes und der von ihm aus dem Volke „Erwählten" und „Ergriffenen", die doch immer wieder ihm entgegen handeln. Menschenwünsche, Menschenpläne — und was der Gott draus macht, Sendung, Begabung, Auftrag — und was die Menschen draus machen: aus gläubiger Geschichtserrinnerung daran und gläubiger Geschichtsüberlieferung darüber holt der Erzähler die Antwort auf die Fragen, die über ihm stehen. Eine Textschicht, die solcher Gläubigkeit noch ledig wäre, ist in unserer Erzählung unauffindbar. Innerhalb des Antwortgebens auf die Fragen ist ihr der Bericht über den Anbeginn des Königtums zugefallen; wie sie diesen Bericht leistet, wie sie die einzelnen Vorgänge darstellt und wie sie sie aneinanderschliesst, was sie ausführt und was sie nur andeutet, ihr Fabulieren und ihr Lehren, ihr Realismus und ihre Symbolik sind wesentlich davon bestimmt, dass für den Erzähler hier, im Anbeginn, das Geheimnis des Königtums, die Problematik der gottmenschlichen Begegnung darin, der Glaubenssinn einer geschichtlichen Tragik und wohl auch schon der Keim einer sie überwindenden Verheissung sich bergen, — all dies nicht im Sinn einer „Theologie", sondern eben in dem einer frühen, kräftigen und eigentümlichen Geschichtsgläubigkeit. Er, der Erzähler, hat so zu reden, dass all dies spürbar, wahrnehmbar, dass es als Anfang der Antwort auf die seinem Hörer und ihm gemeinsamen Fragen wahrnehmbar wird; und er hat es nicht vorzutragen —

was er auch gewiss noch gar nicht könnte —, sondern er hat es zu erzählen, — was er kann.

Schon die Ausgangssituation der Erzählung ist nur von hier aus zu verstehen. Gleichviel ob unserem Erzähler die in Kap. iv-vi enthaltenen Berichte von der nationalen und kultischen Katastrophe und von der Rückbringung der Lade bekannt waren oder nicht (das letztere ist wahrscheinlicher, da eine so matte Verknüpfung wie vii 2a ihm kaum zuzutrauen ist), — als Geschichtstatsache ist ihm bekannt, was der Lade widerfuhr, und das bedeutet für ihn, was es für den Erzähler der Ladegeschichte bedeutet: *JHWH* hat selber seine Lade, einer vordem erlassenen Unheilsweissagung (vgl. iii 11) gemäss, von den Philistern erobern und verschleppen lassen, und er hat sodann, damit dies als von seinem Willen herkommend erkannt werde, die Philister genötigt, sie auszuliefern. Darin ist aber die weitere Geschichtseinsicht eingefasst: *JHWH* ist den Philistern überlegen, sie sind also nur deshalb Israel überlegen, weil er sie gewähren lässt, das Andauern ihrer Übermacht gehört in sein Handeln und Planen auf Israel zu. Von dieser für den Erzähler bestehenden Voraussetzung aus ist der Kern von Kap. vii zu verstehen. Hingegen stehen die Zutaten, die Hinwegräumung der Götzen auf Samuels Befehl und die dadurch erst ermöglichte wunderbare Wirkung seines Gebets, im Bann einer späteren geschichtsfremden Auffassung, für die nach Überwindung des jeweiligen Abfalls das abstrakte Wunder alles Erforderliche besorgt. Während im Richterbuch die wohl denselben Kreisen entstammende Bearbeitung, sowohl in der Ausgestaltung einiger Vor- und Nachsprüche als in zusätzlichen Betrachtungen, wie besonders ii 11-23, das Vorgefundene respektierte und keine andersartigen Vorgänge eintrug, also *JHWH* nach wie vor nur durch die Kampftaten der von seiner *ruach* Erfassten eingreifen liess, übernimmt sie sich hier, am entscheidenden Wendepunkt, und heisst den gefeierten Gottesmann, noch über Moses' nur helfendes Armerheben (Ex. xviii 11) hinaus, durch blosses Opfer und Gebet die allein siegreiche Himmelsgewalt herbeirufen, nach deren Tat die israelitische Mannschaft nur noch die Verfolgung auszuführen braucht. Wie anders das Zusammenwirken von Oben und Unten im Kampf gegen Sisera, obgleich es sprachlich ähnlich ausgedrückt wird! Und es genügt ja an die unverändert fortbestehende Abhängigkeit von den Philistern zu Beginn der Herrschaft Sauls zu denken, um den Charakter dieses „Siegs" zu erkennen.

Auszuscheiden sind innerhalb des Abschnittes vii 2-14: die nachträgliche Naht 2a (wie die Erzählung anfing, können wir nicht

wissen), der predigerisch erweiternde Zusatz 3f., der eine vermeintliche Lücke zusammenhangswidrig ausfüllende 10f., und der ergänzungsartige 13f. Die beiden letzteren sind besonders bemerkenswert, wie deutlich wird, wenn wir den verbleibenden Kern betrachten: 2b (auch wenn man für *naha* nicht die ursprüngliche Bedeutung „heftig atmen, stöhnen", sondern die technisch verengerte „Totenklage halten" annimmt, ist der masoretische Text durchaus möglich, siehe weiter unten), 5-9 (mit Ausnahme von 6 b, das, der gleichen Schicht wie xii 7 angehörig, unklar und störend wirkt — wogegen 6a, das „wir haben dem *JHWH* gesündigt" in seiner Knappheit und Direktheit überzeugend echt ist), 12. Der erzählte Sachverhalt besteht aus folgenden Momenten: 1. Da die Lade, gleichviel aus welchen Ursachen oder Gründen, nicht wirklich heimgebracht worden, sondern in einer Kanaanäerstadt verblieben ist, klagt das in die Abhängigkeit von den Philistern geratene Volk um die verlorene Führung (die der *nabi* ihm nicht ersetzen kann) wie um einen Toten. 2. Samuel beruft nun, um *JHWH* zur Wiederaufnahme der Führung zu bewegen, eine sakrale Versammlung nach Mizpa; die Riten haben einen frühen Charakter, die Wasserlibation kennen wir von Ägypten her [1]) als Wiederbelebungsritus, auch das Fasten ist ein alter Trauerbrauch (vgl. 2 Samuel i 12; iii 35), und das kollektive Sündenbekenntnis [2]) brauchte nicht späterer Herkunft zu sein als das individuelle (vgl. 2 Samuel xii 13) [3]). Die Philister wittern eine Verschwörung gegen ihre Hegemonie und entsenden einen Trupp, um eine Razzia zu unternehmen (dass die Tyrannen persönlich auftreten, braucht nicht ernster gemeint zu sein als in der Simsongeschichte), was aber den Israeliten rechtzeitig gemeldet wird. 4. Auf des Volkes Ansuchen um „Befreiung aus der Hand der Philister" opfert und „schreit" Samuel „und *JHWH* antwortet ihm". Man muss etwa auf diesen Satz einen Gedankenstrich folgen lassen, wie etwa auf das (so und nicht anders zu lesende) „und Gott erkannte" Ex. ii 25. Die Antwort wird nicht angeführt, und dass sie für die Stunde zureichend war — dass wohl also der israeli-

---

[1]) vgl. Blackman, "The Significance of Incense and Libations", *Zeitschrift für ägyptische Sprache* L (1912), 69ff.

[2]) vgl. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* II (1935), 175 ff.

[3]) Ein charakteristisches Beispiel für frühe Verknüpfung beider Formen ist uns im hethitischen Schrifttum erhalten; s. Götze, „Die Pestgebete des Muršiliš" (*Kleinasiatische Forschungen* I, 1930), 215, wo zuerst erklärt wird: „es ist so: man sündigt", sodann „auch mein Vater sündigte", und „ich aber habe nichts gesündigt", schliesslich aber „über mich kam die Sünde meines Vaters" und nun das sich solidarisierende: „es ist so, wir haben es getan".

tischen Schar nicht, wie sie befürchtet haben mochte, der Rückzug abgeschnitten wurde, ja dass vielleicht gar die Philister, nachdem sie die gottesdienstliche Harmlosigkeit der Zusammenkunft festgestellt hatten, abzogen —, wird, wenn man nicht annehmen will, dass v. 10f. einen nun verlorenen Bericht verdrängt haben, nur durch v. 12 angedeutet, zugleich aber auch, wie gesagt, dass sie nur der Stunde („bis hierher") galt, also fürs nächste wohl eher ein Ausharren als einen Sieg in Aussicht stellte. Immerhin, durch den Stein, den Samuel — nicht etwa bei „Beth Kar", wo immer das liegen mag, sondern eben bei Mizpa — an dem Ort der Katastrophe (iv 1; v 1), der nun der Ort der Rettung geworden ist, aufrichtet, und durch den Namen, den er ihm gibt, wird die grosse Schmach der „Ehrlosigkeit" (iv 21) getilgt und die Wende der Not angezeigt. Die ätiologische Nachricht schliesst den ersten Abschnitt unserer Erzählung angemessen ab.

Der — wie ich meine aus klarer Absicht — zurückhaltende Stil von v. 9 hat nun die Einschaltung von v. 10f. ermöglicht. Der Zusatz arbeitet die Begebenheit zu einem charismatischen Erweis im Sinn der heroischen „Rechtschaffer"-Erzählungen des Richterbuches um. Auf Grund dieser Umarbeitung kann Samuel xii 11 in der Reihe der heldischen Retter stehen. Aber der nachträgliche Erweis ist missglückt: erfolgreiches Beten begründet kein Schophettum im Sinn der Geschichten von den grossen Richtern. Das waren Kämpfer, von Gott erwählte und entsandte Kämpfer, denen er half; kampflose Beter, Erbeter von Wundern waren sie nicht. Als Fotsetzung jener Geschichten könnte der Abschnitt auch in dieser seiner Fassung nicht gelten. Wo Samuel einzureihen ist, wird nicht von hier aus zu ermitteln sein.

Ein Stück für sich, ebenfalls sekundär, aber vermutlich älter als die vorhergehenden Zusätze, ist die merkwürdige Notiz 13f. Ihre Absicht ist nicht, wie allgemein angenommen wird, die unmittelbaren Folgen des 10f. berichteten Siegs so gewaltig und so der Folgeerzählung widersprechend anzuschlagen. Vielmehr will sie auf Grund des über Sauls und Davids Philistersiege Bekannten die „Antwort" *JHWH*s und den Spruch Samuels „Bis hierher hat uns *JHWH* geholfen" zeitlich vorgreifend ausdeuten. Sie will etwa sagen: Und in der Tat, das ist die erste Etappe der in der Antwort zugesagten Hilfe gewesen, denn (v. 13) Saul bezwang die Philister und hielt sie vom israelitischen Territorium fern, wohlgemerkt aber nur solange Samuel (der also in dieser Hinsicht als dem Saul auch nach seiner Verwerfung noch existenziell-magisch beistehend gedacht wird) lebte, danach aber (v. 14) drängte David die Philister vollends zurück und nahm

ihnen das annektierte Gebiet ab, und mit der endgültigen Überwindung der philistäischen Hegemonie war zugleich das Einvernehmen zwischen Israel und der Urbevölkerung gesichert.

Die kompositionell verbindende, aber anscheinend aus altem annalistischem Material zusammengesetzte Notiz vii 15-viii 3 scheint allmählich entstanden zu sein. vii 15-17 mag schon bald, nachdem die Erzählung vorlag, ihr eingefügt worden sein, da v. 17 eine nicht unwichtige Funktion am Verständnis des Zusammenhangs erfüllt: 17a bereitet viii, 4 und 17b bereitet ix 12ff. vor, beide zusammen deuten auf die Einheit des Ortes in Kap. viii und ix hin. Dagegen ist die Einschaltung von viii 1-3 — die Einschaltung, nicht die Abfassung — jedenfalls demselben (nennen wir ihn AR_2 und jenen AR_1) zuzuschreiben, von dem in v. 5 die Einleitung der Ältestenrede stammt; vermutlich hat er die sachlichen Annalenangaben um den wortspielhaft (*waj-jittu—waj-jattu*) stilisierten v. 3 erweitert. Machte sich schon im ersten Teil der Gesamtnotiz das dreifach wiederkehrende Leitwort *schaphat* in einer wohl unbeabsichtigten Weise geltend, so ist dessen Wirkung nun durch die weitere dreifache Wiederholung der Wurzel so verstärkt worden, dass der unbefangene Leser, der Absicht von AR_2 gemäss, gar nicht umhin kann, das gleiche Verb in v. 5 und 6 ebenso zu verstehen.

Von den Zusätzen befreit stellt sich das 7. Kapitel als das dem Erzählerwillen genau entsprechende Vorspiel der Erzählung dar. Samuel ruft, als der opfernde und betende Interpret des Volkes, *JHWH* um seine *j'schua* an und empfängt eine Antwort, die zwar nicht angeführt, die aber so berichtet wird, dass wir sie als Vorgestalt der endgültigen (ix 16f.), als auf sie hinweisend und sie vorbereitend, verstehen. Damit hat der wechselseitige Vorgang, den der Erzähler episch darzustellen im Sinn hat, die handelnde Zwiesprache, erst zwischen *JHWH* und Israel, dann zwischen *JHWH* und dem gesalbten König von Israel, angehoben.

So schliesst sich nun, als der Beginn der eigentlichen Aktion, der Kern des 8. Kapitels an. Wie viel Zeit seit dem vorigen verstrichen ist, bleibt unbestimmt; viel oder wenig, das Volk hat die Geduld nicht, sich auf das Tempo Gottes und auf die Weise, in der er helfen will, einzustellen. Sie, die trauernd „nach *JHWH*" stöhnten, haben nur seine Siegesmacht, nicht seine Herrschaft gemeint. Das Palladium kehrt nicht heim, die Obmacht des Feindes dauert fort, die für die Stunde gegebene Antwort reicht für die Folge der Stunden nicht zu.

Der *nabi*, der nur reden, nur vertrösten kann, ist der Gottesmensch nicht, dessen man bedarf, ein zugreifender Träger der Gnade und des Glücks muss es sein. Das Unsichtbare, nur Vernehmbare tut nicht Genüge, man will den *kabod* wiederhaben, und ruht er auf einer voranziehenden Lade nicht mehr, so ruhe er auf einem voranziehenden Führer. Geführt wollen sie werden, von einem Begnadeten, einem Glückhaften, einem „König", wie ihn alle Völker haben. Was man ihnen das Königtum *JHWH*s nennt, verwerfen sie, weil es nicht greifbar und nicht wirksam genug ist. Aus solcher Gestimmtheit lässt der Erzähler die Ältesten reden.

Samuel sieht das Volksbegehren als eine unwandelbare Materie an, als etwas, das man nur annehmen oder ablehnen kann. Er lehnt es ab und betet dagegen. *JHWH* aber sieht es nicht so. Er gebietet die *umwandelnde* Erfüllung: mit bindender Bezeugung, mit urkundlicher Rechtsverpflichtung dem Gotte als dem Geber des Auftrags gegenüber. Was er zu Samuel sagt, ist nicht Widerhall der Prophetenseele, nicht Projektion des menschlichen Gefühls, oder wie man's formulieren mag; es ist gewaltig eindeutige Gegenrede, gegen das Gesagte, gegen das Gemeinte, gegen alles „Unbewusste" dazu. Zuerst jenes „Nicht dich, sondern mich", und dann: Weder ihr Verlangen, noch dein Verweigern, sondern dieses Dritte, in dem der Menschenwille in meinen Willen gehoben und drin verwandelt wird. Es gibt ausserbiblisch innerhalb des uns bekannten alt-orientalischen Schrifttums m. W. keine Stelle, wo es so unterschiedlich wie hier zwischen einem Gott und einem Gottesmann zugeht; erst innerhalb der abendländischen Antike bietet sich uns Gegenstand zum Vergleich. Zum Vergleiche nur; denn in unsrer Erzählung ist eine Dialektik der Offenbarung, wie sie dort nicht zu finden sein kann. Wenn WELLHAUSEN [1]), von diesem Abschnitt zum nächsten übergehend, „sich wie aus der Judenschule in die freie Luft versetzt" fühlt, legt er kein Zeugnis gegen die Judenschule ab.

In diesem Abschnitt hat der Erzähler seinen Vorwurf, die handelnde Zwiesprache, bis dahin gefördert, wo der Gott, auf das Volksbegehren entgegnend, ansagt, was er tun will: gewähren, aber anders als es begehrt war. Ist die Erzählung einheitlich, so muss erwartet werden, dass dann im nächsten, gewöhnlich als quellenverschieden angesehenen Abschnitt das Entscheidende getan wird. Es darf sich kein anderer Vorgang dazwischen schieben, sondern der eine muss hier seinen Platz

---

[1]) *Die Composition des Hexateuchs*[3] (1899), 243.

finden, in dem der Beschluss *JHWH*s, die wesenhaft modifizierende Erfüllung des Volkswillens, dessen Hereinnahme in den Gotteswillen also, zur Ausführung gelangt. Eben das geschieht, wie gezeigt werden soll.

Die Ausführung umfasst dem Gehalt des Beschlusses in zwei Stadien: ein unmittelbares Handeln *JHWH*s, das die Erwählung der Person zum Gegenstand hat, und ein mittelbares, die Betrauung dieser Person mit einer Würde, in deren Wesen die umwandelnde Erfüllung des Volkswillens sich vollgültig ausspricht. Da die Erwählung ein innergöttliches Geschehen und also nicht selber, nur in seiner Kundgebung zu berichten ist, könnte die Darstellung wohl mit dieser, also mit dem Übergang zum zweiten Stadium beginnen; sie könnte zu Anfang, wie es sich im Fortgang des Buches bei David begibt, *JHWH* dem Samuel ansagen lassen, wo er den Erwählten finden werde. Aber so ist die Absicht offenbar nicht, die der Erzähler hegt oder vielmehr wohl als die ihm auferlegte empfindet. Es ist ihm darum zu tun, das geheimnishafte Werk der Gottesmacht an dem von ihr Erwählten zu zeigen, und zwar vom Augenblick der vollzogenen Erwählung an. Er muss daher nunmehr das in seine Geschichte aufnehmen, was ihm die Tradition über eine Wanderung Sauls an den Ort der Salbung zugetragen hat. Er holt weit aus, und sein Ton wird zum Märchenton, er lässt sich Zeit, aber er lässt sich nicht gehen. Er weiss genau, wohin er will; er will genau dahin, wo zwei Linien des Geschehens, die des umherziehenden Saul und die des bei den Ältesten zu Rama harrenden Samuel, wunderbar zusammentreffen. Die erste hat er jetzt zu zeichnen, und er tut es in dieser wie lässigen, märchenähnlichen Weise, weil gerade so das Geheimnis der Begegnung am eindringlichsten vorbereitet wird. Der Wahrnehmung des heimlichen Ereignisses dient dieses scheinbar weitschweifige Ritardando mit unvergleichlicher Wirksamkeit, die göttliche Fügung wird so stark fühlbar, weil sie verschwiegen wird, die Eselinnenstreife und der Mädchenschwatz bestimmen rechtmässig das Tempo, der buntfarbige Kelch dieser weltlich anmutenden Sage ist wie kein andrer geeignet, die weisse Blüte der Heiligen zu bergen. Die „freie Luft", in die WELLHAUSEN hier eingetreten zu sein meint, ist die Luft einer gläubigen Kunst, die sich der Sage erfreut und sie meistert.

Das bedeutet aber auch, dass der Erzähler alle Möglichkeiten verwerten wird, die der überlieferte Stoff ihm bietet, um seinen erst heimlichen, dann halbheimlichen Thronanwärter, der auch nach der Ausrufung noch etwas von seiner Heimlichkeit bewahrt, zur einheit-

lich wirkenden, weil von einer herrschenden Eigenschaft gelenkten Sagengestalt zu stilisieren. Zwischen den Abschnitten dieses ersten Teils der Erzählung, der berichtet, wie Saul König wurde, besteht auch hierin kein Unterschied. Der die Kürung Verschweigende (x 16), sich „beim Zeug" (im Märchen heisst's: in der Küche) Versteckende [1]) (x 23), nach der Ausrufung, als wäre nichts geschehen, Heimgehende (x 26) mit Schweigen den Zweifel an ihm Beantwortende (x 27) [2]), der Stille hinter den Rindern endlich, der nun ausbricht und siegt (xi), das sind, mögen sie auch verschiednen Traditionen entstammen, in der Schau eines märchengewaltigen Erzählers vereinigt, Züge desselben Gesichts, mehr noch, Schritte desselben Gangs, keiner anderswohin zu denken als wo er erscheint.

In dem, was er sagt, und in dem, was er ungesagt lässt (dies zweite macht ja den grossen Dichter aus), ist dieser Erzähler von einer hohen dichtenden und ordnenden Bewusstheit, wie in den vorhergehenden knappen Abschnitten, so auch in diesem nur scheinbar breiten. Dass Saul der Erwählte ist, hat bis zur Begegnung mit Samuel nicht gesagt zu werden; aber der Autor deutet es (ix 2), sowie er nur den Namen ausgesprochen hat, durch die Wortwahl der Charakterisierung an, wo er eine Wendung gebraucht, die zu aussergewöhnlich ist, um als beiläufig gelten zu können; um Saul als wohlbeschaffen zu kennzeichnen, sagt er: „auserwählt [3]) und wohlbeschaffen". Dieselbe, zumal wo an Sakrales und Sakramentales gerührt wird, geheimnishütende Sorgsamkeit des Wortstils, die zuweilen wunderliches Wortspiel nicht scheut, wenn es einen Hinleitungswert hat, wird sich auch weiterhin bekunden.

Um den Zusammenhang der Erzählung und besonders die Konvergenz der beiden Linien recht zu verstehen, muss man sich die Parallel-Chronologie der „drei Tage" (ix 20) vergegenwärtigen: die winzigen privaten und die grossen Gemeinschafts-Begebenheiten. Am ersten Tag, dem vor der Zusammenkunft in Rama, gehen Saul und der Knecht auf die Eselinnensuche. Am zweiten findet in Rama das Gespräch zwischen Samuel und den Ältesten statt; am selben Tag, so nehme ich an, erfolgt die Kundgebung *JHWH*s an Samuel ix 16: so ist wohl an ebendem Tag der umherziehende Grossbauernsohn zum *nagid* (ix 16; x 1; vgl. weiter unten) ausersehen worden. An dritten

---

[1]) vgl. auch die arabischen Parallelen bei ROBERTSON SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church*[2] (1892), 138_1.

[2]) Zur Septuagintalesung s. weiter unten.

[3]) vgl. u.a. SCHÄFERS, „1 Sm 1—15 literarkritisch untersucht", *BZ* V (1907), 236f.

Tag kommt Saul „auf seinem Weg" (ix 6) nach Rama und begegnet dem ihm entgegengehenden Samuel. Diese Begegnung in v. 14 (durch den verständnislosen Zusatz *la-'aloth hab-bama* in ihrer klaren Intention entstellt) ist es, um deren willen v. 1-13 eben so erzählt worden ist, so scheinbar locker und so vom Grunde gestrafft, so mit anscheinender Redelust unablässig auf das verschwiegene Eigentliche hindeutend: wie *JHWH* diesen Burschen da, der sich keinen andern Auftrag weiss als seines Vaters Tiere zu finden, so durchs ephraimitische Hochland umtreibt, dass er zur Stunde, da er erwartet wird, nach Rama kommt, um dem Opfermahl der Ältesten Israels (um dieses handelt es sich: nur das zusammengeströmte *Volk*, die *ansche Jisrael*, nicht die Gerusie war viii 22 heimgeschickt worden) vorzusitzen und den göttlichen Auftrag zu empfangen. Man könnte gegen die vorgeschlagene Chronologie vorbringen, das Walten *JHWH*s über den Zügen Sauls müsse doch wohl die ganzen drei Tage umfassen, die Erwählung also dem Beginn der Wanderschaft vorausgehn (und das liesse sich ja zur Not auch mit der Parallelchronologie vereinbaren); aber was ist „biblischer" — ich meine hier: frühgläubigem biblischem Erzählertum entsprechender —: dass der Gott selbeigen die Eselinnen von der Weide jagt und ihrem Besitzer eingibt, seinen Sohn auf die Suche zu schicken — damit müsste ja die Dreitagehandlung beginnen —, oder dass er sich den Menschen, auf den seine Wahl fiel, da holt, wo er gerade herumstreift, ihn dabei das Geschäft, das er gerade treibt, forttreiben lässt, und ihn doch zugleich mit *unmerklicher* Wirkung der *ruach* (an deren spürbare Gewalt darf hier nicht gedacht werden!) dahin bringt, wo er ihn haben will?

Man achte darauf, wie der Erzähler, der sich jedes vordringliches Wort stilstreng versagt, dennoch dem Überraschungselement von v. 14 sprachlich vorarbeitet: am vorbestimmten Ende der Wanderung, da die Suchenden (v. 5) „ins Land Zuph", in das Stammland „Zuphs des Ephratiters" (i 1) kommen, wird das mit derselben Wortkonstruktion (*hêmma bau*) berichtet, die v. 14 (*hêmma baim*) einleitet. (Ähnliche *hêmma* mit andern Verben bezeichnen v. 11 die Vorbereitung der Begegnung, v. 27 ihren höchsten Augenblick.) Nur so viel; eine direkte Vorwegnahme, etwa durch Nennung der Stadt, verbietet sich wie gesagt der Erzähler.

Auch das Gespräch zwischen Saul und dem Knecht ist von der erzählerischen Absicht her zu verstehen. Hier war das Problem, dass Samuel nicht genannt und der besprochene „Gottesmann" nicht mit Samuel identifiziert werden durfte. Das konnte nur so bewerkstelligt

werden, dass Saul nicht weiss, von wem der Knecht redet [1]). Nicht weil er, wie die Scheidungshypothese annimmt, Samuel, der hier nur der obskure „Priester und Seher einer Landstadt" (BUDDE [2])) sei, nicht kennte, sondern doch wohl, weil er den Hellseher, von dem der Knecht, der es wirklich nicht anders weiss, so familiär daherredet, nicht mit dem mächtigen und berühmten Samuel gleichsetzen kann, der ihm freilich von Angesicht nicht bekannt ist (v. 18) [3]). Das viermal (dreimal in direkter Rede, das viertemal, v. 10, im Bericht gleichsam in Anführungszeichen: der von ihnen so Genannte) wiederholte „Gottesmann" ist offenbar die volkstümliche Bezeichnung, auf die er dem Knecht gegenüber eingeht, wogegen er (v. 11, der Knecht spricht ihm nach) in der Frage an die Mädchen den bei den Städtern übligen „Seher"-Titel [4]), verwendet. Es ist von je aufgefallen, dass das Wort *nabi* vermieden ist, und der Verfasser der Glosse v. 9 hat sich das so zurechtgelegt, dass man damals so einen Mann eben noch nicht *nabi* sondern *roe* genannt habe. Das hiesse also, da das Wort *nᵉbiim* in dem derselben Quelle zugeteilten Kap. x mehrfach vorkommt, dass Samuel nicht zu diesen „Ekstatikern" gehöre und in dieser frühesten Textschicht nicht als *nabi* gelte. Aber mit Leugnung von Samuels *nabi*-charakter und von seinem Zusammenhang mit den *nᵉbiim* verbaut man sich das historische Verständnis. Ein Versgebild wie iii 20 ist ebenso wie seine Fortsetzung [5]) keine nachträgliche Literatenarbeit,

---

[1]) HYLANDER, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (1932), 243 sieht mit Recht „die Pointe" darin, dass Saul, wie er die Eselinnen sucht, um eine Krone zu finden, so einen *isch elohim* sucht und Samuel findet; doch zieht er aus dieser richtigen Einsicht unrichtige Folgerungen.

[2]) *Bücher*, 172.

[3]) Dass Samuel „dem nur wenige Stunden von seiner Heimatstadt Rama entfernt wohnenden Saul nicht einmal dem Namen nach bekannt" sei (CORNILL, „Ein elohistischer Bericht", *ZKW* VI, 1885, 138), woraus weitgehende Folgerungen gezogen werden, ist nicht zu belegen.

[4]) Richtig HYLANDER, *a. a. O.*, 140: der Terminus, der auf seinen Stand Rücksicht nimmt, ohne seine Art als Charismatiker näher zu bezeichnen.

[5]) Auch v. 21, an dessen Wortbestand man im wesentlichen nicht zu zweifeln braucht, ergibt, wenn man die zwei letzten Worte abtrennt, einen Doppelvers mit dem Reimwort *bᵉ-schilo*. Ich vermute, dass statt *bid-dᵉbar JHWH* zu lesen ist *ki-dᵉbar JHWH* und dass die beiden Worte ans Ende von iv 1a gehören, das dann als der Schlussvers des Fünfversegebilds lautet: *wa-jᵉhi dᵉbar schᵉmuel lᵉkol jisrael ki-dᵉbar JHWH*, und das Wort Samuels war für ganz Israel wie *JHWH*s Wort. Die Umstellung mag aus späterer religiöser Scheu vor der allzu kühnen Formulierung zu erklären sein. Charakteristisch für das Versstück ist die Wiederkehr der Namen *JHWH*: Schluss des ersten und des dritten Hauptglieds-, Schilo: Schluss beider Hälften des Mittelglieds, Jifsrael und Schᵉmuel: zusammenstimmend im ersten und im dritten Glied.

es trägt das Gepräg des mündlichen Überlieferungsrhythmus. Dass aber unser Erzähler hier für den „Gottesmann" und „Seher", auch noch in der Antwort der Mädchen, die Bezeichnung *nabi* vermeldet, liegt gerade daran, dass er die vorzeitige Gleichsetzung mit Samuel, dem *nabi* par excellence der Zeit, dem, an den man bei einem singularischen „*nabi*" an dieser Stelle hätte denken *müssen*, verhüten wollte. Er deutet jedoch in einem wunderlichen Wortspiel, das auf den ersten Blick kaum glaubhaft erscheint, das aber einer alttestamentlich gar nicht seltenen und sehr bedeutsamen Gattung angehört [1]), auf das hin, was er sich zu sagen verwehrt: der Buchstabenbestand *nabi* steht (durch ein *l*ᵉ*-habi* noch unterstrichen) v. 7 mitten unter den Gottesmanns-Wiederholungen. Ähnlicherweise, nur etymologisch rechtmässiger, beginnt im vorhergehenden Satz dieser so naiv (es ist die „obere Naivität", die des Wissenden) anmutende Idylliker, der ein Meister des Geheimstils ist, auf das gewichtige Zentralwort *nagid* durch wurzelgleiche Wörter hinzuleiten: wir hören v. 6 *jaggid*, v. 8 *higgid*, in v. 16 erscheint *nagid* selbst, dann wieder zweimal, v. 18 *haggida*, v. 19 *aggid*, und endlich x 1 erneut und abschliessend *nagid*. Wer dergleichen für Zufall zu halten nicht aufgeben will, wirft den Schlüssel zu einem inneren Gemach der hebräischen Bibel ins Meer. Sie ist mit einem besondern Ernst aus Lauten gebaut, Bezug von Laut auf Laut durchgliedert sie, und man kann ihres Sinns, wo er sich zwar nicht voll aussagt, aber voll auslautet, nicht inne werden, wenn man den Laut nicht ernst nimmt.

Und nun die Auskunft erteilenden Mädchen. Es ist eine vornehme unter jenen Stellen der Weltliteratur, die uns eine schlichte und malerische Wahrheit der Zeiten mitteilen: mögen Männer auf dem Marktplatz Staat bedeuten, Weiber am Brunnen bedeuten Volk. Sie reden, wie sie eben miteinander reden, verschachelt und wiederholungslustig, sie reden aufgeregt, anakoluthisch, denn es ist etwas los, die Frage rührt's neu in ihnen auf: jetzt, heute, ihn, jetzt, ihn, heute, ihn, — so stossen sie es hervor. Mit „ihn" schliesst die Rede, im nächsten Satz steht der Gemeinte da, auf den zu wir seit dem Anfang des Abschnittes mit Saul bewegt worden sind. Nach dem Gespräch Sauls selber mit seinem Begleiter präludiert im gesteigerten Ton der Mädchenschwatz der Begegnung. Es ist der Chorus „Volk" um die Protagonisten, den entmächtigten *nabi* und den designierten *nagid*; Volk, wie eben Volk an der Wende ist, beteiligt und ahnungslos, jedenfalls vorhanden. Es

---

[1]) vgl. Buber und Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936), passim.

gehört wesenhaft mit dazu, und seine Redseligkeit ist Ausdruck.

Mit einem Schlage, mit dem Erscheinen Samuels ändert sich der Stil wieder; im gedrängten Wechsel von Dialog und Ereignis wird der strenge Gang von Kap. vii und viii wieder aufgenommen.

„Und da: *Samuel* zieht ihnen entgegen!" (ix 14). Trennt man Kap. vii und viii ab, dann fällt das Überraschungspathos dieses Satzes, fällt damit auch die ganze Dynamik, die verschwiegen darauf zu trieb, hin. Jetzt erst, nachdem die Begegnung geschehen ist und das Heimliche offenbar zu werden begonnen hat, gibt uns der Erzähler zu wissen, was *JHWH* tags zuvor dem Samuel offenbart hatte; tags zuvor aber jedenfalls nicht im Zug der Unterredung von Kap. viii, sondern eine Zeit danach und in einer neuen Initiative von oben her, denn der verwendete Terminus, „das Ohr entblössen" (d. h. zu dessen wahrnehmendem Innern vordringen), der ausserhalb des Samuelbuches sehr selten ist und in ihm sonst mit Ausnahme von 2 vii 27 (m. E. zu einem frühen Kern der Davidrede gehörig) nur vom zwischenmenschlichen Verkehr gebraucht wird, bedeutet stets eine Initiative des Redenden. Die göttliche Kundgebung nimmt wie gesagt worthaft und sinnhaft das Motiv von vii 8f. auf: dieser Mann soll die Befreiung vollziehen, um die ihr geschrieen habt; zugleich aber klingt sie mit ihrem dreifachen „mein Volk", mit ihrem (durch die dreimalige Wiederholung des Verbs in den zwei folgenden Versen unterstrichenen) „ich habe gesehen", mit ihrem „sein Geschrei ist zu mir gekommen" unverkennbar an die erste Gottesrede aus dem brennenden Busch (Ex. iii 7, 9f.) an, eine Stelle übrigens, die sehr zu Unrecht entzweigerissen und so ihres ausdrucksvollen Wiederholungsrhythmus beraubt wird. Beide Stellen gehen wohl auf die gleiche Glaubensüberlieferung von dem in den grossen Notzeiten „sehenden" und hilfswilligen Gott in ihrer ursprünglichen sprachlichen Prägung — solche Bilder entstehen sprachgeprägt! — zurück.

Der zentrale Gehalt der Botschaft von ix 16 aber ist der Befehl: Salbe ihn zum *nagid!* Schon hier ist darauf hinzuweisen erlaubt, dass *nagid* auf Grund des alttestamentlichen Wortgebrauchs nicht einen Selbstherrscher, sondern nur einen Beauftragten bezeichnen kann und dass jemand dazu „salben" somit nicht ihm schlechthin (wie verlangt worden war) Macht verleihen heisst, sondern ihn mit einem Auftrag betrauen und ihm zugleich die zur Ausführung erforderliche Vollmacht erteilen. In dem Befehl an Samuel spricht sich also *JHWH*s eigentliche Antwort auf das Volksbegehren, die Verwandlung des Gewährten entscheidend aus. Für den Erzähler bedeutet dieser Vor-

gang die von Gott befohlene *Ablösung der unmittelbaren primitiven Theokratie durch die mittelbare*. Von dem rechten Verständnis dieser Bedeutung hängt das Verständnis der dem Samuelbuch eingetanen erzählenden Politeia überhaupt ab.

Man unterschätzt oft den Ernst der biblischen Wortwahl. Die späten Teile, insbesondre jene, die alten Überlieferungsbestand rednerisch ausbauen, schalten ja in der Tat vielfach mit der unbekümmerten, die Gewichte nicht mehr unterscheidenden Hand des Erben. Nicht so ein früher, mit der Erwerbsleidenschaft früher Sprache verbündeter Erzähler wie der unsere; er holt aus der noch glühenden Wortbildungsmaterie für die Gehalte, die er sagbar machen will, den zulänglichen Ausdruck, und das heisst unter anderem: er wirkt bestimmend am Bedeutungswandel, an der Bedeutungserweiterung der Worte mit. Gleichgültig oder sekundär ist seine Wahl auf keinen Fall; er will ja nicht etwas Allgemeines, sondern etwas genau Gesehenes, Gemeintes sagen, und so gibt es für ihn kein Belieben, keine Ersetzlichkeit, sondern jeweils das eine, das seinem besondern Anliegen entspricht.

In dem Augenblick, da Samuel den ins Stadttor tretenden Saul erblickt (v. 17), „antwortet" ihm *JHWH* — worauf? nun, auf die Frage seines Blicks, auf seinen, ob es dieser da sei, „fragenden" Blick; aber der Verfasser will wie gesagt zugleich, dass uns diese Antwort als das Zu-Ende-Führen der von vii 9 erscheine[1]). Die Antwort lautet: „Wohl, der Mann ist's, von dem ich dir sprach, er soll mein Volk hegen". „Mein Volk" nimmt hier das dreifache *'ammi* von v. 16 in sinnstarker Zusammenfassung auf. *Ja'ẓor* aber ist nicht etwa mit *jimschol* oder *jischlot* vertauschbar; das in dieser Bedeutung nirgends sonst vorkommende Verb bedeutet im übrigen wesentlich: etwas so zurückhalten, anhalten, festhalten, dass etwas anderes zu ihm oder es zu dem andern nicht Zugang habe; von da aus darf es freilich auch „schützen" bedeuten, aber doch erst von der Bedeutungserweiterung „zusammenhalten" aus, die, aus einer Redewendung später Texte geläufig, hier, in der Frühzeit der israelitischen Geschichtsschreibung, erst- und für lange einmalig bezeugt erscheint; vielleicht hat sich mit eben dieser kühnen Wendung die Erweiterung vollzogen. Zusammenhalten, zusammenfassen, umfrieden, hegen (einen „Heger" heisst LUTHER den rechten Fürsten sein), das in seiner Zerfahrenheit dem einigen Philistertum preisgegebene Israel einhegend schützen ist das Gebot der Stunde an den Charismatiker. Mit diesem Wort erst hat der

---

[1]) Auch gegen HYLANDER *a. a. O.*, 143 („hier scheint etwas ausgefallen zu sein").

Befehl, Saul zum *nagid* zu salben, seine volle situationsmässige Konkretheit gewonnen.

Der Saul im Tor begegnende Unbekannte, von ihm nach dem Haus des „Sehers" befragt — hier herrscht wieder der Darstellungsstil der Sage, und die Spannung erhält ihr letztes, sie auflösendes Bild —, erwidert ihm, der sei er selbst. Sodann lädt er ihn, am Opfermahl teilzunehmen und über Nacht bei ihm zu bleiben. Er verspricht ihm, alles, was er auf dem Herzen habe, klärend anzusagen. Schliesslich geht er von einer wie beiläufig anhebenden Mitteilung über die Auffindung der unlängst, „heute sind's die drei Tage" (der Artikel ist nicht zu streichen, gemeint ist: diese drei Tage deiner Wanderschaft, um die ich weiss, weil *JHWH* um sie weiss und damit zu schaffen hat), verlorenen Eselinnen zu einer andeutenden Voransage der Erwählung über. Diesen drei Teilen der Äusserung: Einladung, Versprechen, Voransage entsprechen in der gleichen Folge die Vorgänge: v. 22-24, v. 25, v. 26-x 1. Sauls Entgegnung, nur dieses Letzte berührend, überschreitet die Sphäre der Andeutung nicht, die der Erzähler nicht überschritten haben will, solange Rama der Schauplatz der Vorgänge ist. Er hat für diese Zurückhaltung, die sich so gut zum Stil des Abschnitts fügt, einen besondern inhaltlich bestimmten Grund, wie sich gleich zeigen wird.

Ein seltsamer Vorgang ist dieses Opfermahl. Wie gewöhnlich als die beiläufige feierliche Veranstaltung einer Provinzstadt angesehen, ergibt es eine unsinnige Vorstellung: diese Honoratioren, wartend um die Tafel versammelt, denen der Bezirkspriester urplötzlich und ohne eine Erklärung einen Grundbesitzerssohn mit seinem Knecht zu Häupten setzt [1])! Dass aber eine Erklärung nicht bloss im Text unerwähnt ist, sondern gar nicht als erfolgt gedacht werden kann, geht ja aus der nachfolgenden Geheimhaltung der Salbung sogar vor Knecht und Verwandtschaft zur Genüge hervor. Ganz anders aber, wenn es der Ältestenrat Israels ist [2]), der (bei der Zahl denkt man unwillkürlich an die spartanische Verfassung [3])) um die Tafel sitzt.

---

[1]) BUDDE, *Kommentar* 64 findet das „selbstverständlich", weil sie „Ehrengäste" seien; aber inwiefern sind sie das? Wie macht Samuel sie dazu, ohne Befremden zu erregen?

[2]) Das erkennt HYLANDER, *a. a. O.*, 153, aber im Zusammenhang einer m. E. unhaltbaren Textzurichtung.

[3]) Dass die Septuaginta daraus 70 gemacht hat (vgl. Ex. xxiv 1, 9, Nu. xi 16, 24, 25, sowie als Gegenstück Ez. viii 11), ist immerhin beachtenswert. Die Analogie Spartas (28+2) ist nicht verwunderlich, wenn man z. B. an die Verbreitung der

Man hat sie warten heissen; auf die Unterredung von Kap. viii folgend muss dieses Warten ein Erwarten gewesen sein. Dass Samuel nun den Unbekannten, den hochwüchsigen, schweigsamen Mann, ans Kopfende des Tisches setzt, kann bei keinem unverstanden bleiben. Dass aber keine Proklamation erfolgen darf, ist in diesem Zusammenhang klar genug [1]): was über die nach aussen nicht eindeutige Symbolik hinausginge, wäre zu viel, denn von einer Kundgebung der errichteten Königschaft im Wort oder in der sakramentalen Handlung oder in beiden würde die Nachricht doch leicht das Städtchen erreichen, wonach sie unvermeidlich wie ein Lauffeuer ins Land ginge, — und die Philister dürfen's nicht erfahren, ehe es an der Zeit ist. Diese, hat man erst den Zusammenhang erfasst, unverkennbar konspirative Situation ist jener besondere Grund des Erzählers, der den andeutenden Charakter dieser Szene bestimmt. Es kommt aber noch anderes, Verborgeneres dazu, von dem her einzelne der Andeutungen sich klären lassen, die nämlich, aus denen sich die merkwürdige Symbolik des berichteten Mahlverlaufs im weiteren zusammensetzt.

Dass hier in einem eigentümlichen, andeutungsstarken Wortgefüge eine sinnbildliche Handlung erzählt wird, ist von der Exegese nicht zulänglich erkannt worden [2]). Und doch will es scheinen, dass eine Stelle, an der innerhalb eines *Sebach*-Berichts das Nomen *mana* (v. 23) und die Wortverbindung *waj-jarem eth hasch-schoq* (v. 24) nah beieinander stehen, sogleich an die beiden Pentateuchstellen erinnern muss, an denen wir dieselben Termini eng verknüpft finden, die „Keule der Hebe" als „Gebühranteil" des Priesters an den „Schlachtmahlen" Ex. xxix 26ff. (vor der Salbung wie hier) und Lev. vii 32ff.; wozu noch kommt, dass das sonderbare *waj-jarem* erst durch diesen Bezug verständlich wird: der *tabach* „hebt zu" im Ritualsinn [3]), er hebt die

---

Zwölfer-Stämmeverbände denkt (vgl. hierzu insbesondre NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930).

[1]) HYLANDER, *a. a. O.*, 210 nimmt für die älteste Schicht eine „feierliche Ausrufung des Königs durch Samuel vor den versammelten Ältesten an", und verweist auf WINCKLER, *Geschichte Israels* II (1900), 154, wonach in dem alten Zusammenhang Saul „während des Opfers vor dem Volke zum König gesalbt" worden wäre. Die Intention unseres Erzählers ist einer Öffentlichkeit in diesem Stadium der Begebenheiten jedenfalls durchaus abhold.

[2]) vgl. immerhin SCHULZ zur Stelle.

[3]) Gewiss ist im Gesetz diese Ritualgebärde nicht in ihrer Anschaulichkeit festgehalten (vgl. DILLMANN zur Leviticusstelle); an der Samuelstelle hat sie aber ihre ursprüngliche Konkretheit. — Was DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921), 268 und 272 damit meint, Samuel zelebriere beim Opfer und teile *sich* den Anteil des Priesters, die Keule zu, verstehe ich nicht.

Keule der Hebe dem zu, dem sie von der Schlachtung des Tiers an als sein Gebührteil am Mahl zubestimmt worden ist. (Auch das rätselhafte *w^e-healeha* ist noch am ehesten — sei es als Glosse [1]), sei es wenn man dafür *waj-jaaleha* liest [2]) — zu verstehen: und brachte sie dar, wobei zu beachten ist, dass nicht bloss sakrale, sondern auch Darbringungen an Könige so bezeichnet werden; vgl. insbesondere 2 Kön. xvii 4, wo *heela* in diesem Sinn mit *mincha* als Objekt verbunden ist.) Die Anerkennung dieses Bezugs hat freilich zur Voraussetzung, dass die pentateuchischen Texte auf wirkliche alte Gerechtsamen der ein Opfer für eine Sippe oder für eine grössere Gemeinschaft Darbringenden zurückgehen; und solche Bestimmungen über genau bezeichnete abzugebende Teile von Opfertieren pflegen ja uralt zu sein — spätere Zeiten vervielfältigen das Ritual, aber sie treffen so einfache Wahl nicht mehr. Die Keule ist der Anteil des Opferers; ihn, seinen eigenen also [3]), hat Samuel für Saul zurücklegen lassen. So erklärt sich der gewöhnlich als unverständlich behandelte Spruch, mit dem Samuel die Darreichung begleitet: „Da ist das Vorbehaltene [nicht: das Übriggebliebne, sondern das nicht mit zur Verteilung Gekommene, das beiseite Getane [4])], dir vorgelegt, iss, denn auf die Zusammenkunft [die der Volksvertreterschaft, vgl. Num. xvi 2 *q^erie mo'ed*] ward es für dich verwahrt, um auszusprechen [= damit du berechtigt seist zu sprechen]: ‚Ich habe das Volk [Volk für Vertreterschaft wie in Kap. viii] einberufen' ". Saul hat Samuels Platz und Samuels Anteil angewiesen bekommen, weil zwar nicht dessen Opfereramt (vgl. weiter unten über x 8), wohl aber dessen Führerstellung und dessen Gerechtsame auf ihn übergehen sollen. „Und Saul ass mit Samuel an jenem Tag". Der Märchenton, der die erste Hälfte des Kapitels erfüllte, ist allmählich dem gehobenen des Berichts über den denkwürdigen Vollzug eines Geschichtsritus gewichen.

Wie der Vorgang von v. 22ff. der Ansage in v. 19a, entspricht der von v. 25 der Ansage von v. 19b. Beides ist, mit unverkennbarer Bewusstheit, im Unbestimmten gehalten [5]), aber der Leser, der sich

---

[1]) vgl. SKINNER *JBL* XV (1896), 85.

[2]) vgl. EHRLICH, *Randglossen* III, 199f.

[3]) Doch geht daraus, dass Samuel „das Opfer segnet", keineswegs hervor, wie HYLANDER, *a. a. O.*, 243 (vgl. auch JEPSEN, *Nabi*, 1934, 110) meint, dass er ursprünglich Priester sei.

[4]) vgl. EHRLICH, *a. a. O.*, 200.

[5]) Dass v. 19b nichts anderes gesagt werde, „als dass Samuel den Saul über die Eselinnen aufklären wolle" (GÖTTSBERGER, „Ist auch Saul unter den Propheten?", *Theologie und Glaube* IV, 1912, 369), widerlegt sich schon durch den Anfang von v. 20: „Und was die Eselinnen betrifft".

erst gefragt hat: „Was mag dieser Saul wohl auf dem Herzen haben?", erfährt immerhin: Eben darüber unter anderm haben sie jetzt in der Abgeschiedenheit auf dem Dach sich unterredet. Unter anderm; denn so zurückhaltend hier der Erzähler ist, man darf ihm nach allem, was man sonst von ihm weiss, zutrauen, dass er, diese Unterredung zwischen die Vorandeutung von v. 20b und die Ausführung in x 1 stellend, auch darauf hinweisen wollte, dass hier, vor einem wenn auch heimlichen Staatsakt, Staatsfragen zu besprechen waren, ob Machtabgrenzung, ob ein Aktionsplan, ob — was das Wahrscheinlichste ist — beides. Die mitgeteilte Rede Samuels an Saul (x 1b-8) hat etwas nicht Mitgeteiltes zum Hintergrund.

Auf das zuhörerlose Zwiegespräch auf dem Dach folgt die zuschauerlose heilige Handlung [1]) (x 1a), der sich eine „Gottesrede" (ix 27) anschliesst (x 1b-8). Die Salbungsformel bringt gegen den Befehl von v. 16 nur *eine* bemerkenswerte Abwandlung: statt „zum *nagid* über mein Volk Israel" steht hier „über sein Eigentum zum *nagid*" — wodurch die Oberhoheit *JHWH*s wohl noch stärker betont ist; doch auch dies ist zu beachten, dass in der Formel *JHWH* selber als der Salbende genannt wird: die Änderung, die die Aufmerksamkeit erregt, weist auf den sakramentalen Charakter der Handlung hin.

An der erweiterten Septuagintafassung, die die Motive der Gottesworte von ix 16f. wiederaufnimmt und verbindet, ist das Wichtigste dies, dass hier die in den nachfolgenden Versen (2-6) angekündigten Begegnungen als *ein* Zeichen erscheinen, wogegen in v. 7 von ihnen im Plural gesprochen wird. Man kann sich wohl denken, dass sie vor der Ansage als Einheit, nach der Aufzählung als Mehrheit behandelt werden. Das Wesentliche aber ist nicht das, sondern was hier unter „Zeichen" zu verstehen ist, da das Verständnis des Stücks und seiner Bedeutung innerhalb des Ganzen davon abhängt. Der Septuagintavers sagt: „und dies ist dir das Zeichen, dass dich *JHWH* gesalbt hat". Man versteht das als „Beweis" und zieht zum Vergleich das Zeichen von Ex. iii 12 heran [2]). Die Analogie besteht zu Recht, aber sie zeugt nicht für einen Beweis. *JHWH* spricht zu Mose: „Und dies ist dir das Zeichen, dass ich es bin, der dich sandte: wann du das Volk aus Ägypten geführt hast, werdet an diesem Berg ihr Gott dienen". Dillmann nennt das „ein Wahr- und Beglaubigungs-

---

[1]) Der Kuss ist hier wohl nicht „Zeichen der väterlichen Zuneigung", wie Budde zur Stelle meint, sondern eher eine sakrale Gebärde des machtübergebenden Menschen.

[2]) z. B. Schulz zur Stelle.

zeichen", aber wenn eine Beglaubigung not ist, dann muss sie doch wohl eben jetzt, wo Auftrag und Verheissung ergehen, nicht aber erst nach vollzogener Befreiung erscheinen, wo es ihrer jedenfalls nicht mehr bedarf; „das Gelingen des Werks, das dieser selbe Berg noch sehen wird" (DILLMANN) „ist in diesem Augenblick kein Beleg der göttlichen Sendung" (HOLZINGER). Jedoch ergibt sich daraus keineswegs, dass man nun berechtigt sei, hier eine Lücke anzunehmen; denn von den 4 verbleibenden Stellen, an denen wir die gleiche Ansage finden (1 Sam. ii 34; 2 Kön. xix 29 = Jes. xxxvii 30; 2 Kön. xx 9 = Jes. xxxviii 7; Jer. xliv 29; nicht dazu ist die nicht ansageartige Äusserung 1 Sam. xiv 10 zu zählen), enthalten 3 ebenso wenig einen in diesem Augenblick gültigen Beleg und eine davon (2 Kön. xix 29) überhaupt keinen [1]), sondern ein „Wahr- und Erkennungszeichen", in dem „die Entwicklungsstadien der nächsten und entfernteren Zukunft kurz und scharf gezeichnet werden" (DILLMANN). *Oth* kann nicht primär und allgemein Beglaubigung oder Beleg bedeuten (was es freilich zuweilen bedeutet); es bedeutet primär das Zeichen, in dem eine Ansage sich sinnbildhaft verleiblicht. *JHWH* sendet Mose vom Offenbarungsberg nach Ägypten, woher er mit dem Volk zum Berg zurückgeführt wird, um hier (vgl. xix 4b) — als die vom „Dienst" Ägyptens (Ex. ii 23 reimworthaft eingehämmert) Befreiten — mit dem „Dienst" des Gottes zu beginnen (vgl. xix 8): die Rückkehr zum Entsendenden und der Eintritt in den Dienst des Befreiers sind nicht ein Beweis, sondern der leibhafte Ausdruck des vom Gott Gemeinten. Von hier aus erschliesst sich auch der Sinn des Zeichens oder der Zeichen, die Samuel dem Saul ankündigt.

Es geht hier um zweierlei: erstens, dass Saul nun erfährt, was ihm auf dem Heimweg widerfahren wird, dass also der Weg von Rama ebenso unter der Führung steht, wie der Weg unter ihr stand, auf dem er nach Rama gebracht worden ist; zweitens, welcher Art und welches Sinns das ist, was ihm auf dem Heimweg widerfahren wird.

Der Bezug der Rückweg-Ansage auf den Hinweg-Bericht äussert sich darin, dass auf die eine Begegnung, auf die der Hinweg hingeführt hatte, drei folgen, die den Grundmotiven des Gesprächs Sauls mit dem Knecht entsprechen: sie suchten die Eselinnen, und Saul wollte schon die Suche aufgeben, nun erfahren sie das schon von Samuel mitgeteilte Gefundensein (x 2) in Worten, die denen Sauls (ix 5) widerhallen (*wᵉ-daag*); sie hatten kein Brot mehr in Sack (ix 7),

---

[1]) vgl. DILLMANN zur Jesajastelle.

nun bekommen sie zwei Brote überreicht (x 4); sie entschlossen sich zum Gottesmann zu gehen (ix 10), dessen wirklicher Titel, *nabi*, nicht genannt, aber angedeutet wurde (ix 7, s. oben), nun begegnen sie einer Schar von *nᵉbiim* und Saul gerät in ihren Kreis (x 5f.). Die angesagte Führung des Gesalbten tönt dem wider, was er, ehe er an den Ort der Salbung kam, umherstreifend und von dem ihn Kürenden ergriffen und geführt, ohne es zu wissen, in sich bewegt hatte.

Aber der Gehalt der drei Begegnungen reicht darüber hinaus. Die ihnen gemeinsame situationsmässige Voraussetzung, von der der Erzähler offenbar will, dass sie sein Leser empfinde, ist, dass hier Volk seinem ihm unbekannten König entgegenkommt. Nun aber die Differenzierung. Erst sind es Laute aus der Heimat, die ihn am Grabe der Urmutter, an der Marktgrenze seines Stammes an Vater und Vaterhaus gemahnen; es klingt an: Noch ist's nicht an der Zeit, erst musst du heim. Dann nahen ihm am heiligen Baum drei Männer, die mit Opfergaben: Zicklein, Brot und Wein zum Heiligtum ziehn, sie grüssen den Fremden und reichen ihm von den drei Brotlaiben zwei dar; es klingt an: Schon huldigt dir dein Volk und zinst dir, auch vom Geweihten [1]). Zuletzt aber, am Gotteshügel, nah seiner Heimat Gibea [2]), wo die Philister eine Säule oder Doppelsäule als Wahrzeichen ihrer Oberhoheit errichtet haben (die Kontroverse zwischen „Säule" und „Vogt" ist hier und xiii 3f. der Situationswahrscheinlichkeit nach zugunsten der ersteren zu entscheiden), kreuzt eine geordnete Schar (*chebel* ist das vom Strick Umzogene, der geschlossene Hauf) von *nᵉbiim*, von Kündern, von der Opferhöhe herabsteigend,

---

[1]) vgl. Hylander, *a. a. O.*, 137.

[2]) Budde, *Kommentar*, 67 meint, die im Text intendierte Gleichsetzung dieses Gibea mit Sauls Heimatstadt könne nicht ursprünglich sein, weil Samuel den Ort sonst nicht so „ganz genau bezeichnen und unterscheiden würde". (Vgl. auch Allbright, *ASOR* IV (1924), 121f.) Aber *gibᵉat ha-elohim* (vgl. Albright, *a. a. O.*, 121, der aber den Zusammenhang mit Sauls Gibea bestreitet) ist kein Ortsname, sondern die Bezeichnung für einen Hügel bei Sauls Heimatstadt Gibea, nach dem sie wohl benannt ist, und die ganze Angabe dient nicht der Unterscheidung, sondern wie so vieles andere in der Erzählung dem Ausdruck der geschichtlichen Situationsstimmung: am Hügel Gottes, wo jetzt die Siegessäulen unsrer und seiner Feinde stehn. Vgl. auch Dalman, „Die Nordstrasse Jerusalems" (*PJ* XX, 1924), 73f. Was Hertzberg, „Mizpa", *ZAW* NF VI (1929), 180 gegen Dalman vorbringt, erscheint mir nicht überzeugend; zahllose Beispiele aus allerhand Kulturen beweisen, dass eine Höhe, auf der sich etwas Ausserordentliches begeben hat, leicht eine theophore Benennung erhalten kann, ohne dass deshalb schon ein bedeutendes Heiligtum da errichtet wird; und die *nᵉbiim*, von denen Hertzberg vermerkt, dass sie sich besonders an bekannten Heiligtümern aufhalten, dürfen hier, wo sie gleichsam als patriotische Wandersänger fungieren, keines auslassen.

Spielleute an der Spitze, „einherkündend" seinen Weg, und in diesem Augenblick dringt die *ruach JHWHs* verwandelnd auf ihn ein, und mit den Kündern kündet er einher; es klingt an: Zur charismatischen Siegestat geht's über die charismatische Erfahrung, diese aber ist *eine*, die *n'biische*. Die Gabe des Geistes ist nicht nach Menschengattungen geschieden. Wie die alten Schophtim, so muss der Gesalbte, ehe er als Heerführer wirken kann, von der niederbrausenden Macht innen gefasst und gerüstet werden, das aber heisst: er muss die verwandelnde Stunde lang *nabi* sein [1]).

Die Wichtigkeit dieser letzten unter den drei Begegnungen ist dadurch charakterisiert, dass sie allein nicht bloss angesagt, sondern dann auch berichtet wird, aber auch dadurch, dass auch hier wieder, wie beim Opfermahl, der Ort eine *bama* (x 5) ist. Der Erzähler will in der Vorstellung seines Lesers den *nabi* mit den *n'biim* und die *bama* von Rama mit der von Gibea verknüpfen. Es soll empfunden werden, dass sie im Gesamtvorgang zusammengehören: Samuel verwaltet das Sakrament, den es realisierenden Geistempfang vermittelt seine Gilde, die Begegnung mit ihr (x 10a) wird mit den gleichen Worten wie die mit ihm (ix 14b) berichtet, und was auf einer *bama* begonnen hat, vollendet sich auf einer.

Darüber hinaus aber erfährt der Leser in nachdrücklicher Wiederholung: hier sind die *bamoth* nicht ein Bereich von Priestern, sondern von *n'biim*. Damit ist eine innergeschichtliche Situation, wie sie sich dem Erzähler darstellte, gekennzeichnet.

Die zwei ersten Zeichen sind nur Zeichen, symbolische Ereignisse, das dritte ist zugleich die Fortführung des eigentlichen Vorgangs. Die „Verwandlung des Herzens", die anscheinend sogleich nach dem Abschied von Samuel beginnt (v. 9a [2])), findet im Geistempfang ihre Erfüllung. Aber dieser geschieht dem Saul nicht als einer einzelnen Person wie alles Bisherige, sondern inmitten von Geistträgern, und so, dass die *ruach*, die ihn ergreift, mit der, die sie ergriffen hat, gemeinsam, eben in dem *hithnaboth* sich äussert. Und das begibt sich da, wo — in Sauls Heimat! — die Philister ihre, vielleicht mit Götterbildern geschmückten, Siegesmale dicht an dem „Hügel Gottes" errichtet haben. Es ist sicherlich mit Recht angenommen worden [3]),

---

[1]) vgl. Buber, *Königtum Gottes*, Kap. VIII b.

[2]) Für eine Glosse (Budde) braucht man deshalb 9a β nicht zu halten: wenn man 9b an 9a rückt, gibt der Vers einen weit weniger guten Sinn, — das erste Zeichen hat ja noch nicht sogleich zu erscheinen.

[3]) Budde, *Kommentar*, 68.

das es sich bei der Kundgebung, die Saul mit erfasst, „um eine religiöse Erregung handelt, die, aus der politischen Not geboren, zugleich eine entschieden patriotische Spitze hat". Ich sehe darin, wie ich anderwärts dargelegt habe [1]), nicht ein Novum, sondern die aus der Stunde der Krisis geborene Steigerung der geschichtlichen Funktion einer Menschenart, deren älteste Äusserung uns im Deboralied erhalten ist und deren Anfänge wir nicht kennen. Was der *chebel* zur Musik tut, was also hier *hithnaboth*, sich als *nabi* verhalten oder betätigen, bedeutet, darf man sich nicht als aus undisziplinierten Gebärden und unartikulierten Lauten bestehend vorstellen; die Kampfbegeisterung pflegt im Volk früher Kulturen nicht durch dergleichen, sondern durch den zwar ekstatischen und das ganze Menschenwesen beanspruchenden, aber zugleich rhythmisch streng gebundenen, mit Bewegungen aller Glieder zusammenwirkenden Vortrag leidenschaftlich eintöniger Gesänge oder Sprechgesänge aufgerührt zu werden, der in der Tat zuweilen so kontagiös wie manche primitiven Gemeinschaftstänze wirkt, aber nicht in einen regellosen Taumel, sondern in eine musikgestaltige, rhythmisch beschwörende Einheit aus kündender und aufrufender Gebärde, kündendem und aufrufendem Laute reisst. Diese Einheit geht im Schwellen der Ekstase in eine rhythmisch gebändigte Vorgestalt des heiligen Kampfes selbst über. „Ein Mimus also, als dessen Gedanke die Befreiung von (mythischen) Feinden durch Jahwe erraten werden darf, ist der wahrscheinlichste Inhalt dieser Vorträge und drückt die Stimmung der Zeit aus, die sich zum Befreiungskampf anschickte" (Caspari [2])).

Das Wesentliche aber ist, dass dies von denen, die daran teilhaben, als eine Einwirkung der *ruach* erfahren wird, nicht als ein Urmächtiges in ihnen, das aus seinen Grenzen tritt, sondern als ein ihnen Übermächtiges, das in sie dringt. Das ist es, was nun Saul erfahrt, das „Wehen" (denn das heisst *ruach*) tut sich ihm gebieterisch an, und vermutlich in besonderer Weise, — aber die Art, wie er es äussert, ist durchaus in die der Genossenschaft eingeschmolzen, in die er geraten ist. Erst wenn es sich wiederholen wird (xi 6aα = x 10bα), wird das Gebot so unmittelbar an ihn als an diese Person ergehn, dass er sich nicht mehr *nᵉbiisch*, sondern wie die alten *schophtim* personhaft, mit seiner Tat äussern muss; *nabi* ist er dann nicht mehr, aber er bleibt fortan, wie wir aus der Erzählung von Saul und David, nament-

---

[1]) *Königtum Gottes, a. a. O.*
[2]) *Kommentar* 102_4.

lich aus dem Bericht von der Verkehrung (xviii 10) wissen, der Wirkung der *ruach* in einer besondern, hier alttestamentlich analogielosen Weise ausgesetzt.

Ehe das Eintreffen der Zeichen erzählt wird, am Schluss der Rede Samuels also stehen zwei Verse, von denen der eine, v. 7, zweifellos besagt, nach den angekündigten Begegnungen, im genauen Sinn: nach der dritten und letzten dürfe Saul aus eignem Antrieb handeln, gewiss, dass dieser Antrieb von *JHWH* ermächtigt sei. „Tue dir", so heisst es wörtlich, d. h. etwa: handle drauf los (vgl. Gen. xii 1 und xxii 2: gehe vor dich hin), „was deine Hand findet [= was sich deiner Hand zu tun bietet, vgl. Richt. ix 33], denn die Gottheit ist bei dir." Mit andern Worten: Tue nun jeweils, was die Situation fordert und gewährt, denn du bist charismatisch ermächtigt. Das ist die praktische Folgerung aus v. 6b: „und du wirst in einen anderen Mann verwandelt." Wer so die *ruach* empfing, braucht innerhalb seines Auftrags vor seinen Entscheidungen kein Orakel zu befragen. Er ist innerhalb seines Auftrags frei [1]).

Der nächste Vers will auf diesen Freilassungsspruch sogleich seine Beschränkung folgen lassen: er enthält einen Befehl, der deutlich zeigen soll, dass die Opfergewalt dem Gesalbten nicht zustehe, und darüber hinaus, dass er, wo rituale Handlung und Verfügung an staatliche stösst, den Botschaften *JHWH*s und also ihrem Träger unterstehe: Saul soll von der Philisterschlacht (dass der Vers sich auf xiii 8 bezog, musste ja dem Leser einer Schrift, in der beide Verse standen, alsbald offenbar werden), also in einer Situation, die unter Umständen raschen, eben „charismatischen" Entschluss erheischt, „sieben Tage" auf den Opferer warten, dann erst werde ihn dieser wissen lassen, was er tun solle. Ich muss denen recht geben, die diesen Vers dem Zusammenhang absprechen, denn 1. *w^e-jaradtha* ist des asyndetischen *thochel* wegen nicht als Wenn- sondern als Befehlssatz zu verstehen [2]), und den Befehl kann Samuel jetzt und so nicht erteilen; 2. der Wider-

---

[1]) Nicht schlechthin frei, wie WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 260, versteht, weil Gottes Geist „bekanntlich wehet wo er will". *Alttestamentlich* ist der von der *ruach* ergriffene Mensch *spezifisch* angetrieben und *spezifisch* ermächtigt.

V.7b als blosse Einleitung zu v. 8 auffassen (CASPARI) heisst den sonst stets emphatischen Satz: „Elohim ist bei dir ..." hier zur nichtssagenden Redensart machen (CASPARI übersetzt: „wenn einmal diese Zeichen an dir eintreffen, dann tue dein Möglichstes — denn die Gottheit ist auf deiner Seite — um (zur Jahwefeier) nach dem Gilgal hinabzukommen").

[2]) vgl. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (1913), 81_2.

spruch zwischen v. 7 und 8 [1]), verstärkt noch durch die Wiederkehr des Worts „tun" (dort: tue, was sich dir eingeben wird, hier: tue, was ich dir sagen werde), lässt sich nicht dadurch tilgen, dass man [2]) v. 7 dahin erklärt, „dass die Erlebnisse der Rückreise selbst neue Fragen und Pläne in Saul hervorrufen" (wie soll das durch den Imperativ „tue!" ausgedrückt sein?), und v. 8 dahin, Samuel wolle „darin sein Berater sein, was es nun auch immer für Gegenstände sein werden" (wie soll das durch „ich werde dir zu wissen geben, was du tun sollst" ausgedrückt sein?) oder dass man [3]) den ersten Vers auf den Ammoniter-, den zweiten auf den Philisterkampf bezieht und dazwischen Kürzungen des Redaktors annimmt: das wäre ein wunderlicher Redaktor, der das zum Verständnis Unentbehrlichste streicht; auch alle sonstigen Harmonisierungsversuche sind missglückt. Zwar lässt der Erzähler, wie wir sahen, mit Bedacht Samuel beim Opfermahl nur auf Akzessorien der Opfererfunktion, nicht auf diese selbst Verzicht leisten; zwar deutet er vielfältig darauf hin, dass die Salbung nicht nur eine Vollmacht, sondern auch eine Souveränitätsbegrenzung darstellt; aber die aus der Vollmacht fliessende Freiheit feldherrlicher Entscheidung — zumal in dem Befreiungskrieg, auf den bei ihm alles hinsteuert — durch die Anordnung aufheben, unmotivierte sieben Tage auf den *nabi* und dessen Weisung zu warten, das widerspricht seiner hinreichend kundgetanen Intention in unleidlicher Weise, es widerspricht auch der Haltung seines Samuel. Der Vers stammt offenbar ebensowenig von der Hand unseres Erzählers wie xiii 7b-15a, und beide Einschübe — Einschübe einer besondern, noch zu erörternden Art — stammen offenbar von derselben; dies darf als sicheres Ergebnis der Literarkritik gelten. Von der Hand eines Mannes, so darf hinzugefügt werden, der unter anderem nicht verstand, was ix 25b hinsichtlich der zwischen Samuel und Saul erfolgten Verständigung über das Beabsichtigte angedeutet ist. — „Denn die Gottheit

---

[1]) Eissfeldt, *Komposition*, 8 hält den Widerspruch für „nicht so gross wie er erscheint", weil Saul doch das Recht behalte, zunächts von sich aus zu handeln, und dann ja auch wirklich (in der Quellenschrift, der E. ix 1-10, 16 zurechnet) den entscheidenden Schritt tue, nämlich das Signal zum Losschlagen gebe. Aber ein so ungeheuerlicher Verstoss gegen die Logik der Strategie, dass man einen Feldherrn ein Signal geben lasse und ihn dann durch ein siebentägiges Wartenmüssen der Ausnützung des Moments beraube, ist dem sonst wohlbedachten und folgerichtigen Erzähler von ix 1-10, 16 nicht zuzutrauen.

[2]) Caspari, *Kommentar*, 104.

[3]) So Segal, „M^{e}bo l^{e}-sepher Sch^{e}muel", *Ha-schiloach* XLI (1924) 207.

ist bei dir" ist das sinnhaft rechtmässige Schlusswort von Samuels Ansprache. [1])

Die Begegnung Sauls mit den *nᵉbiim* findet schon in seiner Heimat statt. Seine Nahbekannten sehen zu, wie er „mit den Kündern kündet" (der in frühen Texten seltene *niphal* entspricht mehr der Perspektive der Zuschauer, wie der *hithpael* mehr der des Handelnden, vgl. xix 20), und fragen einander, was über den Sohn des sesshaften, ehrenfesten Kis [2]) gekommen sei: Ist auch Saul unter den *nᵉbiim*? Einer aber [3]) antwortet: „Und was ist deren Vater?!" Im Sprüchlein der Leute geht es nicht um einen Gegensatz im sozialen Habitus (hier eine „zusammengelaufene Gesellschaft", da der „allbekannte, angesehene" Mann [4])), sondern um einen im seelischen: zwischen einer sesshaften, „konservativen" Gelassenheit und diesem stürmenden, aufrührerischen Gebaren. Darauf der Gegenspruch (von einem, der eher auf Seiten der *nᵉbiim* steht und auch ein wenig um sie weiss), bemerkenswerterweise nicht, wie zu erwarten wäre, von „deren Vätern", sondern von „deren Vater" redend: Wo einen dies erfasst hat, da wirkt kein Vaterhaus mehr, da gibt's kein Vaterhaus mehr, da wird nach keinen Vätern mehr gefragt; manche von denen da mögen nicht minder sesshafte Väter haben, aber das gilt jetzt nicht mehr, keiner ist mehr Sohn eines Vaters, sie alle miteinander haben keinen Vater —, sie sind so möchte man, einen späteren Terminus heranziehend, erläutern, nur noch die Söhne der Künder, die Söhne der Künderschaft. Es mag darauf hingewiesen werden, dass wir zwischen Samuel und Elisa — der als eingesetztes Schulhaupt einen neuen Typus darstellt — keinem Propheten mit Vatersnamen begegnen; auf den Legendenstil dürfte das nicht zurückzuführen sein, da eben Elisa, der Liebling der Legende, patronym auftritt [5]). Vielleicht hat hier auch wirklich, wie

---

[1]) Dass man x 8 für „mit den vorausgehenden Versen und mit den nachfolgenden enge verbunden" halten kann (Göttsberger, „Die Verwerfung des Saul", *Festgabe Alois Knöpfler*, 1917, 155f.) verstehe ich nicht.

[2]) Göttsberger zieht allerlei Folgerungen für die Echtheit von v. 11 daraus, dass Saul hier „Sohn des Kis" genannt werde, also noch nicht als König bekannt sei. Aber die Geheimbehandlung der Ereignisse ist ja ein Grundmotiv der Erzählung!

[3]) Es empfiehlt sich, mit LXX *me-hem* oder auch *me-ha-ʿam* (xiv 28) zu lesen, doch würde auch in *mi-scham* für mein Gefühl keineswegs „deutlich ausgesprochen" liegen, dass es sich nicht „um Sauls Heimat handelt" (Budde zur Stelle).

[4]) Schulz zur Stelle.

[5]) Dass die Septuaginta und andere Versionen x 12 *abihu* lesen, kann ich nur einer Erleichterungsabsicht zuschreiben. *U-mi abihu* wäre zweifellos als geringschätzig zu verstehen, entweder gegen Kis („Um was ist der besser als ihre

KLOSTERMANN [1]) meint, der „Witz einer Volksetymologie" mitgewirkt, die „das technische Wort" *nabi* von *en abi*, vaterlos, ableitete, „weil in diesem Bunde alle Glieder nicht nach ihrer natürlichen Herkunft verschieden gewertet wurden, und wer dort eintrat, aus seinem Familienverband ausschied". Das würde, als vom Erzähler gern rezipiert, zu dem Wortspiel auf das unausgesprochene *nabi* in ix 7 gut passen. Auch hier ist das Lautliche wichtig; es ist mit Recht bemerkt worden [2]), dass *mi abihem* hier wie ein Echo zum Schlusswort des vorangehenden Verses, *han-nᵉbiim*, wirkt; solche Anknüpfungen gehören zum Stil.

(Dass die Erklärung des Spruchs in x 10f. die weitaus ursprünglichere gegenüber der von xix 24 ist, sollte nicht angezweifelt werden. Mit der Replik zusammen, die die Beanstandung des Verhaltens Sauls zurückweist, ergibt die Frage eine gute Anekdote aus prosaulidischer Tradition; ohne sie, wie sie xix 24 steht, wirkt sie wie eine an die — durchaus nicht schlechthin epigonenhafte, vielmehr an altertümlichem Element reiche — Perikope von Sauls zweitem Abenteuer mit dem *nᵉbiim* angeklebte dürftige Bosheit, vermutlich das Erzeugnis eines übereifrigen Höflings, dem bei der Textherrichtung Davids Feind noch immer nicht schlecht genug gemacht erschien).

Sowie die prophetische Begeisterung Sauls ausgewirkt ist, heisst der Text ihn auf die *bama* gehen, offenbar keine andere, als von der die *nᵉbiim* vorher herabgestiegen waren. Wir erfahren nicht, was er da tut oder vorhat, und im nächsten Vers redet ihn unvermittelt ein Oheim an. Die vorgeschlagene Lesung *hab-bajtha* statt *hab-bama* lässt die Lücke eher noch empfindlicher werden; auf der *bama* vor Sauls Heimatstadt mag der Oheim sich immerhin gerade aufhalten [3]), zu Hause müsste doch zunächst der Vater in Erscheinung treten, und die Frage des Anverwandten, wohin sie gegangen seien, wäre nach all der väterlichen Sorge ganz unverständlich, während sie so als

---

Väter?") oder gegen Saul (Bastardschaftsvorwurf: „der weiss auch nicht, wer sein Vater ist", vgl. DE GROOT, *Kommentar* I, 182f.). Eine solche Kränkung ohne Zurückweisung und ohne Bekundung der inneren Unberührbarkeit (wie v. 27b) würde zu Absicht und Führung der Erzählung schlecht passen und auch in einem in sie aufgenommenen Einschub sich befremdlich ausnehmen.

[1]) *Kommentar* zur Stelle.

[2]) DHORME zur Stelle.

[3]) WELLHAUSEN wendet ein (*Text*, 75), als die Szene einer Unterredung vertraulicher Natur werde man sich nicht die Strasse zu denken haben; aber die *bama* ist keine Strasse, sondern ein sakraler, nichtöffentlicher Ort. Dass die *nᵉbiim* ihn betreten dürfen, ist situationsbegründet. Was der Oheim da zu tun hat, lässt sich freilich nicht erraten.

Gesprächseinleitung noch eben hingehen mag. Zu dem Zusammenklingen des *hab-bama*, *hab-bamatha*, *hab-bama*, *me-hab-bama* von ix 12, 13, 14, 19, 25 mit dem *me-hab-bama* von x 5 passt ein abschliessendes *hab-bama* in x 13 recht gut. Rätselhaft muss es bleiben; doch darf vielleicht vermutet werden, dass auch in diesem Satz eine Andeutung des Erzählers steckt, die die Siebzig nicht mehr verstanden haben.

Das Gespräch mit dem Oheim klingt, wenn man von dessen plötzlichem Auftreten absieht, durchaus nach der gleichen Überlegenheit in der Führung der Erzählung wie das Bisherige. Es geht darum, nunmehr nach allem, was sich begeben hat, den das Geheimnis, über das offenbar — vom Opfermahl her — schon vage Gerüchte umlaufen (v. 15), verschweigenden Saul zu zeigen. Der Oheim ist der Mann, der befügter ist, so dringend [1]) danach zu fragen, was Samuel, von dessen Bevorzugung Sauls beim Mahl er gehört haben muss, zu diesem sagte, als ein nicht zur Sippe Gehörender, und weniger befugt als der Vater, mit dem eben deshalb kein Gespräch berichtet wird. Gerade an dieser Stelle, ehe Samuel mit seinem Staatsakt v. 17 das Geheimnis bricht, ist das Bild dieses Verschweigens wesentlich. Die Frage des Oheims und diese Antwort sollen vollends deutlich machen, dass alles Bisherige nur eine Sache zwischen Gott und Saul war. Dies ist die *Voraussetzung* für das Folgende, aber nicht seine Vorwegnahme. Symbolisch haben die Ältesten die vollzogene Wahl erfahren, das aber heisst: als vorerst schweigen Sollende, das Volk darf noch nichts von der Kürung wissen. Dabei kann ich es nicht für zufällig halten, dass eben hier der *Begriff* der Königschaft, *ham-mᵉlukha* (um dessen willen, weil er sonst nur in redaktioneller Zusätzen vorkomme, BUDDE [2]) v. 16b α als einen solchen ansehen möchte), zum erstenmal auftritt, um in v. 25 wieder aufgenommen zu werden: es ist hohe Kunst, einen Abschnit am Schluss so rein darstellerisch zusammenzufassen, und es gibt dafür kein glücklicheres Mittel als ein neues, die Aufmerksamkeit bannendes Wort; zugleich aber muss hier, wo die Handlung in die Volkssphäre tritt, der Gottesauftrags-Begriff *nagid* nachdrücklich durch den volkhaften *melekh* abgelöst werden. Diese kleine, in jedem Teil bedachte Unterredung macht überhaupt den Eindruck eines durch Lautwiederholung in einer besonderen Weise wirken sollenden Gebilds: jeder der drei Verse geht auf das Refrainwort

---

[1]) Um die Frage für „natürlich" (so SCHULZ zur Stelle) halten zu können, muss man ihre Dringlichkeit im Verhältnis zur ersten, offenbar nur zur Einleitung des Gesprächs bestimmten (*das* wird der Oheim doch schon wissen!) übersehen.

[2]) *Kommentar* zur Stelle.

Sch'muel aus, und als Gegenmotiv steigt das seit ix 18 verlassene Wurzelwort von *nagid* mit *haggida*, *hagged*, *higgid*, *higgid* volltönig wieder auf. So schliesst der Erzähler mit dem Eigennamen, den er hier nie in den Hintergrund treten lassen will — an den grossen *nabi* und Sakramentsverweser soll besonders gedacht werden, nachdem der von ihm Gesalbte den *n'biischen* Stand durchschritten hat —, und dem letzten Anklingen eines ihm teuren Leitworts (xiii 14 stammt ja nicht von seiner Hand) das Hauptstück seiner Geschichte ab.

Innerhalb dieses Hauptstücks war der Faden zuerst, nicht mehr wie in dem vorhergehenden Abschnitt von Samuel, sondern von Saul aus gesponnen worden (ix 1-14), dann wieder von Samuel aus (ix 15-x 8), dann erneut — in beschleunigtem Tempo, da alles auf den Abschluss der zentralen Geschichte hindrängt — von Saul aus (x 9-16). Dieser Wechsel der Personen-Perspektive gehört also zum Kompositionsstil des Erzählers, und es ist zu erwarten, dass, ehe ein ganz neuer Vorgang, Sauls erster Kampf anhebt, die Gestalt Samuels wieder die epische Führung übernimmt.

Aber ist es zulässig, im Gegensatz zu der (bei allen Divergenzen im einzelnen) übereinstimmenden Ansicht der Literarkritik den Abschnitt vom Losewerfen als Fortsetzung der Salbungsgeschichte zu behandeln?

Dass das Losewerfen nicht der ältesten, ereignisnächsten Traditionsschicht angehören kann, erscheint auch mir gewiss: zwischen „Designation" und „Akklamation" [1]) gibt es hier keinen Platz für ein orakelhaftes Ereignis; der Feldherr wird erkannt, und er erweist sich — das sind die zwei gegebenen Stadien, zwischen die keine dritte gehört [2]). Anders aber verhält es sich mit unserer nicht bloss aus jener Schicht schöpfenden Erzählung. Sie geht darauf aus, die Frage zu beantworten, wie in Israel das Königtum in seiner ersten, charismatischen Gestalt als ein Neues, gegen die frühere lockere, nicht institutionsgesicherte Führungscharismatik sich scharf Abhebendes entstanden sei. Überlieferungen, die der Erzähler vorfindet und die ihm für sein Anliegen wichtig sein müssen, berichten von Männern,

---

[1]) Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), 29.

[2]) vgl. auch Lods, „Le rôle des oracles dans la nomination des rois", *Mémoires de l'Institut français* LXVI (1934), 91ff. Ob die Loswahlgeschichte aber nicht etwa die Bearbeitung eines älteren Berichtes ist, bleibt zu erwägen. Einen problematischen Versuch in dieser Richtung hat Bruno, *Gibeon* (1923) 61ff. unternommen; er streicht 20, 21, 22a β und will (64) in 22b statt eines *bak-kelim*, das aber gar nicht da steht, *ba-hekhal* lesen; wenn man von dem *el* ausgeht, das dasteht, verliert die Konjektur ihren Sinn.

die durch die elementare, mitreissende Kraft ihrer Befreiungsinitiative und sodann durch die Vollbringung der Befreiungstat sich dem Volk als von der *ruach* ergriffene „Rechtschaffer" bezeigten und nach getanem Werk die gewonnene Autorität im innerpolitischen Bereich, als „Richter", behielten. Diesen Überlieferungen gegenüber war seine, des Erzählers, Aufgabe, hier das Neue in seinen Ursprüngen zur verstehenden Anschauung zu bringen. Hier hatte er es mit einer anderen Situation zu tun: in einer Feindesnot, die er wohl als schwerer und gefahrvoller empfand, jedenfalls aber als länger kannte denn irgendeine frühere, der Not eines ganzen Zeitalters, hatte *JHWH* nicht durch Ermächtigung eines Täters geholfen, sondern das Volk, des Duldens satt, hatte sich unterfangen, endlich selber die Gestalt der Hilfe gleichsam dem Gotte vorzuschreiben, eine von der Umwelt entlehnte, die des Dauerauftrags, des Herrschaftsauftrags. Ein Herrschaftsangebot an den siegreichen Heerführer wusste die Überlieferung von Gideon zu berichten: als ein der alleinigen Gottesherrschaft sich widersetzendes und daher von dem Ausgerufenen abgelehntes. Sollte dem gegenüber die Einrichtung des Königtums als eine *trotzdem* (und dieses Trotzdem galt es erzählerisch wahrnehmbar zu machen) von oben her gebilligte, zwar modifizierte, aber eben auch sanktionierte deutlich werden, so konnte es dem Erzähler nicht genügen, vor die an die Geschichte Gideons gemahnende Akklamation, „aller Mannschaft Israels" (xi 15) den Bericht von der Designation zu setzen. Zwar waren die Bilder: die wunderbare Begegnung, das Opfermahl mit den Symbolen der Vorrechte, die sakramentale Salbung, die sinnbildliche Huldigung der Pilger, endlich der Geistessturm und die offenbarte Verwandlung, stark und beredt genug; aber sie alle zogen das Volk selbst nicht zur realen Teilnahme heran, mitsammen gaben sie nur einen Vorgang zwischen dem kürenden Herrn und den von ihm Erkorenen her. Sollte das Neue in seiner Anderheit sichtbar werden, so musste eine direkte Kundgebung *JHWH*s an das Volk hinzukommen, die für den ersten König Israels das Neue leistete: die augenfällige Orakelwahl; zwischen die zwar vorgänglose, aber heimliche und geheimnishafte Verleihung des Charismas und den — Saul mit den grossen *schophtim* gemeinsamen — aktiven Erweis des Charismas musste die öffentliche Dokumentation treten [1]), mit ihren zwei

[1]) Dass als die Dokumentation in einer ältesten, sowohl der Salbungs- wie der späteren Loswahlgeschichte vorausgehenden Erzählungsgeschichte Sauls hoher Wuchs fungierte (*JHWH* habe „den zum König bestimmt, der die anderen um eines Hauptes Länge überragt", EISSFELDT, *Komposition* 7, 10) entspricht

Momenten, dem salbungsnahen der Loswahl von oben und dem kampferweisnahen der Ausrufung von unten, auf die als Abschluss des Aktes noch die Bekundung des Zusammenwirkens von oben und unten folgt, die Verlesung der *mᵉlukha*-Verfassungsurkunde, die wir als die Bildung des Beauftragten an den Auftrag und die Bindung des Volks an den König verstehen dürfen, ihre Niederschrift und ihre Niederlegung „vor *JHWH*". Die beiden Momente der erzählten Begebenheit sind offenbar jedoch von sehr verschiedener Authentizität. Die Loswahl trägt das unverkennbare Gepräge des nachgeborenen Legendenmotivs: eines nicht erst nachträglich ausgearbeiteten, sondern nachträglich entstandenen; die stiftende Verfassungshandlung dagegen, insbesondere v. 25a, hat den Charakter einer echten Geschichtsnotiz. Verschweisst sind sie nicht von einem späten Redaktor, der nichts Verfügbares auslassen wollte, sondern von dem berufenen Erzähler, der auch die Episode der Loswahl brauchte, um seiner Intention Genüge zu tun. Erfunden hat er sie gewiss nicht, solche Willkür des Einzelnen waltet in diesem frühzeitlichen Bereich nicht, man erfindet hier nur, wenn man gefunden hat, und zur Deutung, Deutlichmachung des Gefundenen; sie mag ihm aus einer sekundären, tendenzentstammenden Tradition zugekommen sein, aus einer prosaulidischen Kundgebung etwa, die die Überlegenheit von Sauls Beglaubigung verfocht, — zum Unterschied vom eigentlichen Erzählertum pflegt ja die Publizistik des innerpolitischen Streits dergleichen legendäre Belege zu erzeugen. Das ist nicht, wie WELLHAUSEN [1]) meint, „heilige Geschichte nach dem späteren [d. h. ‚nachdeuteronomischen'] Geschmack" — wer sollte sich in der Spätzeit des Südreichs oder noch später bemühen, dem bösen Saul eine noch unanfechtbarere Legitimität zu verschaffen! —, sondern der Niederschlag echter historischer Konflikte in der Traditionsbearbeitung.

Dass die Literarkritik die Möglichkeit des Zusammenhangs des Stücks mit seiner Umgebung so entschieden abgelehnt hat [2]), ist durch zwei klärungsbedürftige Umstände mitbedingt.

---

nicht den sagengeschichtlichen Parallelen, in denen, wie HYLANDER, *a. a. O.*, 127 richtig bemerkt, dergleichen nicht als Kriterium, sondern nur als Bestätigung erscheint.

[1]) *Composition* 243.

[2]) EISSFELDT, *Komposition*, 7f. führt dagegen an: 1. das Königtum werde hier viel freundlicher behandelt als sonst in der angenommenen Quellenschrift, — aber gepriesen wird hier nicht das Königtüm, sondern die Person des von *JHWH* Erwählten; 2. die Frage der Menge v. 22 setze etwas voraus als das vorher Erzählte, — aber die Unbestimmtheit der Frage „Ist [denn] noch jemand hergekommen?" kann mit einem Tabu zusammenhängen, wonach man von einem Ausgeloster

Der eine ist dies, dass die Gottesrede v. 18f. (einschliesslich des verknüpfenden *wᵉ-atha* in 19b) nicht als Einschub predigerischer Art erkannt worden ist. Es handelt sich um ein Fragment derselben Gattung und Schule wie das in Richt. vi eingesprengte (v. 8b-10), mit dem es den ersten Satz fast gemeinsam hat, während der zweite nur einige Worte aus Kap. viii aneinanderreiht und einiges rhetorische Füllsel dazwischentut; mit *ʿalenu* in v. 19 bricht der Gedankengang genau ebenso wie am Schluss von Richt. vi 10 unvermittelt ab, ohne dass der so entstehenden Pause etwa ein positiver Charakter zugeschrieben werden könnte. Das Vermisste ist vermutlich xii 13-15 zu finden, im Zusammenhang einer Rede verwandten Charakters, die aber dort, als letzte Auseinandersetzung nach der Krönungsfeier, eher am Platze ist als hier unmittelbar vor der Loswahl, in der der gegenwärtige Wille *JHWH*s, Israel einen König zu geben, sich kundtun soll. Was in viii 7 als grosser Gottesspruch wirkte, das Wort vom „Verwerfen", von der Absetzung des Königs *JHWH* durch sein Volk, erscheint hier ebenso ins Nur-religiöse verflacht wie schon in dem Einschub viii 8. Man hat das Nachfolgende in der Beleuchtung dieses Anfangs gesehen und daher verkannt. In der echten Erzählung sagt Samuel nichts als den der Situation entsprechenden und genügenden Befehl (x 19b) an das Volk, sich nach Stämmen und Gauen vor *JHWH* aufzustellen. Das *hithjazbu* wird dann v. 23 durch das *waj-jithjazeb* wiederaufgenommen, das Saul nun endlich inmitten des Volkes, von ihm als König erkannt, erscheinen lässt. Jetzt erst spricht Samuel das entscheidende Wort aus, dem das *bachur* ix 2 präludierte, das aber seither, von dem disponierenden Stil des Erzählers aufgespart, auf sich hat warten lassen: *bachar*, erwählt hat *JHWH* den. Und wie er endet, es gebe keinen dem gleichen „im ganzen Volk", erhebt (der Erzähler liebt solchen Widerhall) „das ganze Volk" den Königs-Jubelschrei. Der nachfolgende Vers gibt im knappen Berichtstil den Verfassungsakt, wobei man wohl annehmen darf, dass der Autor bei seinem Leser die Kentnis des Inhalts jenes *mischpat ham-mᵉlukha* voaussetzen konnte, und der Kapitelschluss einen Vorgang, der als ein mit dem nächsten Abschnitt

---

nicht in seiner Abwesenheit reden darf, da er sonst bedroht ist; 3. die Entlassung des Volkes und Sauls v. 25b sei „ganz undenkbar", da Samuels Abschiedsrede (Kap. xii) sich deutlich an das mit dem eben eingesetzten König noch in Mizpa weilende Volk richte, — und wenn Kap. xii auf x folgte, wäre die Entlassung in der Tat undenkbar, nicht aber, wenn der charismatische Erweis Kap. xi dazwischen liegt. Die Sage braucht, von der Situation (s. weiter unten) abgesehen, diese problematische Pause im Geschehen, diesen Widerstand, der erst von der neuen Tatsache niedergezwungen wird, und deren Plötzlichkeit.

verbindendes Glied wirkt, nicht nachträglicher Art, wie noch zu zeigen ist, sondern dem innersten Zug der Erzählung zugehörig.

Der zweite Umstand, der die Einsicht in den Zusammenhang bisher erschwert hat, ist, dass man glaubte, mit der Septuaginta für die letzten Worte des Kapitels, *wa-jᵉhi kᵉ-macherisch*, *wa-jᵉhi kᵉ-mechodesch*, es geschah etwa nach einem Monat, lesen und an die Spitze des nächsten Kapitels stellen zu sollen, wodurch Chronologie und Tempo der Erzählung völlig verändert und ein einheitlicher Zusammenhang unvertretbar wurde. Zur Begründung weist man darauf hin [1]), die beiden letzten Worte könnten nur bedeuten: und er verhielt sich wie schweigend, er tat als wenn er schwiege [2]), und das solle heissen: als wenn er es nicht bemerkte, „was es freilich nicht heissen kann". Das kann es in der Tat nicht heissen („tun als ob man schwiege" ist ein Widersinn), soll es aber auch nicht. Denn das *kᵉ* weist darauf hin, dass das Verb hier von seiner ursprünglichen Bedeutung aus zu verstehen ist, aus der sich im Hebräischen wie im Aramäischen die Bedeutungen: taub sein und stumm sein, aber auch die: passiv, unbeweglich sein (Ex. xiv 14; 2 Sam. xix 11) abgezweigt haben: in seinem Sprachverkehr gehemmt sein („die Ohren werden ihnen gehemmt sein", Mich. vii 16) [3]), sodann taubstumm sein, wie denn fürs Arabische, in dem wir nur die eine Abzweigung, die der Stummheit, kennen, LAGARDE [4]) mit Recht das Wort *tongue-tied* zur Erklärung heranzieht. *Kᵉ-macherisch* kann gewiss nicht bedeuten: wie ein Schweigender, wohl aber: wie einer, der infolge eines organischen Gebrechens nicht zu antworten und wohl auch nicht zu hören *vermag;* ich möchte den Satz geradezu übersetzen: er aber *wurde* wie ein Taubstummer. Mit anderen Worten: er erwiderte den geringschätzigen Ruf damit, dass er sich verhielt, als hätte der gar nicht zu ihm dringen können. Nicht also ein Monat trennt der Absicht des Erzählers nach den Schluss des 10. vom Anfang des 11. Kapitels, sondern eine zwar unbestimmt gelassene, aber jedenfalls sehr kurze Zeit, — vielmehr man darf sogar wohl annehmen (vgl. weiter unten), dass das in xi 1-3 Berichtete der Mizpa-Versammlung gleichzeitig ist, wogegen zwischen x 16 und x 17, wo ebenfalls eine Angabe darüber fehlt, eher ein grösserer Zwischenraum anzunehmen ist. Denn dort geht es um die (ver-

---

[1]) BUDDE zur Stelle.

[2]) So zuletzt (1935) TORCZYNERS Schriftübertragung (*Die heilige Schrift* II, 122) „Er aber tat als ob er schwieg".

[3]) vgl. akk. *charaschu*, an freier Bewegung hindern (DELITZSCH, *Prolegomena*, 100) und die aram. Bedeutung: durch Zauber bannen.

[4]) *Übersicht*, 120.

mutlich zu den Gegenständen jener Zwiesprache von ix 25b gehörige) in der rechten Stunde, aber auch nicht früher, zu ergreifende Initiative, das Geheimnis zu brechen, worauf, ehe noch die Philister auf die Nachricht von der eigenmächtigen Unternehmung einen Strafzug rüsten, der König mit einer stosskräftigen Schar — sie stellt sich dann in den „Tapferen" dar, die sich v. 26 zu ihm finden — einen überraschenden Handstreich ausführen soll. Hier aber muss die Tat noch bevorstehn, als ein unvorhergesehenes Ereignis dazwischen tritt, das sich jedoch nicht planstörend, sondern planfördernd erweist und so neu das wundersame, die menschlichen Entwürfe scheinbar umstürzende, in Wahrheit überlegen umbauende Walten *JHWH*s bekundet. Dieses am Werk zu zeigen hat der Erzähler in seiner erzählerischen Antwort auf die grosse Geschichtsfrage, wie das Königtum geworden sei, immer wieder unternommen, in Sauls Geführtwerden nach Rama, in seinen sinnbildlichen Begegnungen, im Geistempfang, in der Loswahl; nun unternimmt er eben dies, indem er berichtet, wie *JHWH* auf seine, der den Menschen geläufigen unähnliche Art die Befreiung der Seinen geraten lässt.

Die zwei Schlussverse des 10. Kapitels sind keine harmonistische Klammer (Budde [1])), sondern echtestes Gut des Erzählers, und auch nicht etwa von Kap. xi (zwischen v. 7 und 8) hierher versetzt (Cornill [2])), sondern dessen Handlungsaufbau gemäss unverrückbar ihrem Platz zugehörig. Sie enthalten drei merkwürdige und zu denken gebende Momente: 1. Saul begibt sich, nachdem er vom Volk zum König ausgerufen worden ist, als wäre nichts geschehen, nach Gibea zurück, wo er denn auch (nach der Septuagintalesung einen vollen Monat danach) in nächsten Kapitel (v. 5), als wäre nichts geschehen, hinter den Rindern vom Felde herkommt; 2. es gehen mit ihm „die Tapfern, deren Herz Gott angerührt hatte", von denen aber hinwieder im nächsten Kapitel zu Gibea keine Spur zu entdecken ist; 3. die „heillosen Buben" [3]) aber sprechen: „Wie will uns der befrein!" und bringen ihm keine Gabe dar [4]), — man weiss nicht recht, wo sie her-

---

[1]) Budde, „Sauls Königswahl und Verwerfung", *ZAW* VIII (1888), 227ff., *Richter und Samuel*, 174ff.

[2]) Cornill, „Ein elohistischer Bericht" 118ff.; „Noch einmal Sauls Königswahl und Verwerfung", *ZAW* X (1890), 96ff.

[3]) Eine technische Wortbedeutung „Verfehmte" (Caspari) ist nicht zu belegen; eidbrüchig sind sie nicht, da kein Eid geleistet worden ist.

[4]) Schulz zur Stelle vermisst den Bericht, dass die andern Gaben gebracht haben; aber hier gehört es zum Stile des Erzählers, nur das für den Handlungssinn Wichtige mitzuteilen und das Übrige daraus erschliessen zu lassen.

kommen, da eben erst „das ganze Volk" Saul zugejubelt hatte. All dies lässt sich nur durch erneute Überprüfung des Handlungs-Zusammenhangs und der Situation erklären.

Dass die Salbungsgeschichte und was sich ihr anschliesst nur von einer Verschwörungsatmosphäre aus zu verstehen ist, haben wir gesehen. Bis in der x 5a vorangedeuteten Weise losgeschlagen werden soll, wird die Betrauung Sauls geheimgehalten. Aber, so planen die Verschworenen, erst nach vollzogener Tat (also von der kompositionellen Absicht des Erzählers aus: nach dem charismatischen Erweis) kann dem Königtum der würdige Sitz bereitet werden; bis dahin muss es bei der lockeren, konspirativen Organisationsform sein Bewenden haben. Dass Saul heimgeht, klingt dem des Zusammenhangs Innegewordenen nicht „sehr matt" [1]), sondern stark und bedeutsam; wer erwartet, dass Saul hier „irgendwie als König auftritt" [2]), hat den langatmig verfügenden, nichts übereilenden und nichts vorwegnehmenden Erzählerstil nicht aufgenommen.

Was aber kann damit gemeint sein, dass eine Schar, gekennzeichnet durch die aussergewöhnlichen Worte „deren Herz Gott angerührt hatte", mit Saul geht? Gewiss nicht, dass sie bei ihm in Gibea als Leibwache oder Hofstaat (Budde) [3]) bleiben wollen; das wäre eine sehr untaugliche Klammer, sei es zum Ammoniter-, sei es zum Philisterkampf, da in beiden nichts von einer solchen Leibwache zu finden ist. Durchsichtig wird die Stelle erst, wenn man sich das Stadium der Verschwörung vergegenwärtigt: jetzt kommt es darauf an, mit den willigen und verlässlichen Männern das Weitere zu verabreden. Wie ix 25b ein situationsgemässes Zwiegespräch, so deutet der Erzähler auch hier die situationsgemässe Beratung nur an; und er tut es deshalb, weil das, was hier beraten und beschlossen wird, ja — infolge des dazwischenfahrenden Ereignisses von xi 1ff. — nicht zur Ausführung gelangen soll.

Nur eine Schar geht mit Saul; die nicht leicht zu nehmende Wendung von der Berührung der Herzen durch Elohim weist unverkennbar auf eine *Auslese*. Obgleich eben noch „das ganze Volk", d.h. nicht alle Individuen, sondern: die Volksmenge, Saul zugejubelt hatte, ist es jetzt in drei Gruppen aufgespalten. Die sicherlich weitaus grösste, die untätige Masse, die Gaben bringt, aber mit Jubel und Gaben genug getan zu haben meint, wird nicht sichtbar, aber sie ist dahinter, hinter

---

[1]) Schulz zur Stelle.
[2]) *a. a. O.*
[3]) *Kommentar* zur Stelle.

der Auslese der Verschworenen und der Opposition deren zu spüren, die abschätzig der riesigen Bauernlümmel begaffen, der auf einmal hr König sein soll. Wie das *wa-jischᶜalu* in v. 22, wie eine Reihe anderer Stellen des Buches, mit dem Namen Schauls, des „Erfragten", „Erheischten", bedeutsam spielt, so klingt das *joschienu* der Widersacher mit dem *wᵉ-joschienu* von vii 8, wo *JHWH* angefleht wird, zu befreien, und dem *wᵉ-hoschia* von ix 16, wo er „antwortet", er werde einen Befreier, einen *moschia*, senden, zusammen und wird xi 3 vom Chor der Bedrängten „*im en moschia lanu*" übertönt. xiv 23 wird der Kampfbericht, xiv 39 Sauls Wort dem so ermächtigenden wahren *moschia* die Ehre geben; mit der *jᵉschua gᵉdola* von xiv 45 schliesst sich vollends der Kreis.

Diese Spaltung des Volks ist grundwichtig zum Verständnis der Situation. Die Ältesten haben um den Führer im Kampf gebeten; aber das Volk ist gegen die Philister keineswegs kampffreudig. Generation um Generation hat, jede auf ihre Weise, die Auflehnung versucht, jeder misslang sie. Die technische und organisative Überlegenheit des Feindes ist zu gewaltig; wenn man dieses Heeres ansichtig wird, verkriecht sich der Haufe (xiii 6). Was Wunder, dass sich drüben längst ein ganzer Trupp von Überläufern angesammelt hat (xiv 21). Ein schlagfähiger Heerbann ist in dieser Situation nicht aufzubringen. Der Plan kann nur auf den waghalsigen Handstreich einer kleinen Verschwörerschar abzielen. Von dem Verabredeten wird [1]) jedenfalls wohl das Anfangszeichen (xiii 3a) bleiben, statt des übrigen kommt es zur offenen Feldschlacht. Denn die Philister sind alarmiert worden; nicht durch die nur hinzutretende Nachricht von Jonathans Tat (darauf antwortet man wohl kaum mit einem grossen Feldzug), aber durch die von der eigenmächtigen und erfolgreichen Unternehmung gegen Ammon. Diese hinwieder in dem mitreissenden Schwung ihrer charismatischen Führung aktiviert Israel solchermassen, dass es zu dem bislang Unmöglichen, zum Frontkampf gegen die Philister befähigt wird und Saul sich alsbald aus der Mannschaft (für die wir leider nur die Phantasieziffern von xi 8 besitzen) xiii 2 — zwischen den Vorgängen von Kap. xi und diesem ist kein zeitlicher Zwischenraum, ausser dem für die Samuelrede (in ihrem echten Teil) erforderlichen —

---

[1]) Lods, Les sources des récits du 1. livre de Samuel (*Etudes de théologie et d'histoire*, 1901) 272 hält es nicht für wahrscheinlich, dass die Philister (von denen er, x und xiii 3 missverstehend, meint, dass sie Gibea besetzt halten) solche Truppenansammlungen geduldet hätten. Gewiss nicht; daher der Vormarsch ihrer Armee, der xiii 5 berichtet wird.

einen Stosstrupp erlesen kann (die Ziffern von xiii 2 können glaub haft sein; v. 4b ist problematisch; v. 15b ist wohl, wenn nicht der Einschub 7b-15 angehörig, redaktionell [1]), die in ihn übergegangen Ziffer von xiv 2 mag die der nun wirklich zur Leibgarde angewachse nen „tapferen Leute" von x 26 sein). Saul behauptet das Feld. Es wa *JHWH*, der den Ammoniter gesandt, und wie vordem das Begehre der Ältesten, so nun den Plan des Gesalbten modifiziert hat; auf s seltsamen Wegen hat er Israel aus der Philisterknechtschaft befrei Das ist der Sinnzusammenhang, in den der Erzähler die vorgefundene Traditionen von Sauls Sieg über Nachasch und von seiner erste Philisterschlacht gebracht hat.

Wie für den Anfang des 9., so möchte ich auch für den Anfang de 11. Kapitels ein erzählerisches, insbesondre dem Märchen geläufige und wohl aus ihm in die epische Dichtung eingegangenes Stilmitte annehmen, das man als Zeitverfügung bezeichnen kann: bei Änderun der Szenerie greift der Erzähler auf einen etwas früheren Zeitpunk zurück und führt von diesem her einen Vorgang so durch, dass er di verlängerte Zeitlinie des vorhergehenden Abschnitts im Moment eine entscheidenden Begegnung kreuzt. (Die syntaktische Form von xi 1 ist hinreichend belegt [2])). Hier kommt es vom Anliegen der Sage au darauf an, zu zeigen, wie der verhaltene und verkannte Held im Au genblick, da die Situation ihn gewaltig anfordert, ausbricht und sei Heldentum bewährt; vom Anliegen der Botschaft aus ist darzutun, wi auf charismatische Wahl, charismatische Geistergiessung und Bekun dung der Charismatik von oben her nunmehr die Bekundung von unte her, der Taterweis folgt, in dem sich das „andere Herz" von x 9 ers wirklich bekundet. Die Spannung ist hier jener verwandt, die im 9. Ka pitel auf die Begegnung Sauls mit Samuel hinleitete; die Wende stel sich, wie dort v. 14 in den die entgegenkommende Bewegung äussern den Worten „und da, Samuel zieht aus ihnen entgegen", so hier i den dynamisch gleichartigen von v. 5: und da, Saul kommt hinter de Rindern her. Wie dort in der Begegnung die fortgesetzte Linie de Samuel-Vorgänge von viii 22 mit der der gegenwärtigen Erzählun

---

[1]) vgl. H. P. Smith zur Stelle.

[2]) Dass das Plusquamperfekt nicht immer perfektisch ausgedrückt wird, dafü sei aus der Nähe unserer Erzählung der Anfang des 20. Kapitels als Beispi angeführt, wo das *waj-jibrach Dawid* syntaktisch durchaus dem *wᵉ-Dawid bara* von xix 18 gleichzusetzen ist (eine Quellenscheidung, wonach xx 1 imperfektisc gemeint sein könnte, kommt nicht in Betracht). Ein anderes unzweideutiges Be spiel aus Samuel ist 2 xix 17: das *waj-jered* muss dem *waj-jaschob* von v. 16 vorau gegangen sein.

verschmilzt, so hier die fortgesetzte Linie der Saul-Vorgänge von x 27: der Saul, der jetzt vom Feld kommt, ist erst kurz zuvor, etwa tags zuvor, von der Königswahl heimgekehrt. Die Ammoniterbelagerung ist der Königswahl gleichzeitig. Daraus mag es sich erklären, dass die Leute von Jabes, wie als Argument für die Quellenscheidung häufig hervorgehoben wird, nicht wissend, was geschehen ist, sich nicht an den erwählten König um Hilfe wenden. Dass der Verfasser des Abschnitts weiss, was geschehen ist, geht aus dem Machtruf des Empörten (v. 7) doch wohl zur Genüge hervor: er darf voraussetzen, dass alle, die der Ruf erreicht, nun wissen, wer der Saul ist, den er nennt, und auch dies wissen, dass er seine Drohung „seinen Rindern werde so getan" wahr zu machen vermag. Man vergleiche die Begebenheit nicht bloss, wie es nahe liegt, mit der motivähnlichen von Richt. xix, wo die Gliedmassen des zerstückten Leichnams ebenfalls (v. 29) „durch alle Gemarkung Israels" gesandt werden, wo aber — ein offenkundiger gattungsmässiger Unterschied — das Volk ersichtlich nur aufgefordert wird, Rat und Geding zu halten [1]) (v. 30); man vergleiche sie mit den sinnähnlichen Aufgeboten Baraks und Gideons: das qualitativ Neue, das Königsgeheiss ist unverkennbar. Der hier aufbietet, ist zwar wie der, der Richt. vi 35 aufbietet, soeben vom Geist erfasst worden; und auch jener hält mit seinem eignen Namen im Ruf nicht zurück (vii 18); das Neue in Sauls Befehl ist, dass er sich auf die ihm übertragene und dem Volk als übertragen bewusste Vollzugsgewalt stützt.

Dass Saul auf die Worte seines Rufs „hinter Saul" noch die Worte „und hinter Samuel" folgen lässt, gilt zu Unrecht als Glosse. In der Tradition, die wohl in den Kreisen der Saulidenanhänger geformt worden ist, mögen die Worte gefehlt haben; aber sie sind gewiss schon von unserem Erzähler, der die Tradition dem Zusammenhang seiner Absicht und seiner Verlaufsgestaltung einverarbeitet hat, eingeschaltet worden, und zwar nicht bloss deshalb, weil er dadurch dem Geschichtszusammenhang gerechter wurde [2]) als die einseitige Tradition.

---

[1]) Ich kann daher NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 109 nicht zugeben, Sauls Auftreten gleiche „völlig dem Beginn des Amphiktyonenkrieges gegen Benjamin". Gerade augenblicksgeborene *Modifizierungen* eines Brauchs sind oft von besonderer Wirksamkeit und historischer Tragweite.

[2]) Richtig PRESS „Sauls Königswahl", *ThB* XII (1933), 247: „Da bei der Versammlung in Rama, auf der das Komplott gegen die Philister geschmiedet wurde, Samuel massgebend beteiligt war, ist es beinahe selbstverständlich, dass bei der ersten Aktion zur Befreiung Israels auch Samuels Name als zugkräftige Parole mit ausgegeben wurde".

Wir haben gesehen, wie sehr es ihm, wo immer es angeht, um die bipolare Darstellung, um das stets erneute Zusammenbringen des Salbenden und des Gesalbten zu tun ist, und wir können es verstehen, wenn er im Bericht von dem charismatischen Taterweis Samuels Namen, und gerade in der ausgegebenen Parole, mit dabei haben will. Dass Samuel x 7 Saul Vollmacht erteilt hat, ist kein Argument [1]) dagegen, dass der Saul des Erzählers nicht ohne seinen, des Mittelnden, Namen *beginnen* will [2]).

Das Verhältnis der beiden wortgleichen Stellen über das Anspringen des Geistes x 10 und xi 6 ist ein anderes als das zwischen den analogen Stellen in der Simsonsage (Richt. xiv 6, 19; xv 14). Dort werden einige untereinander nicht zusammenhängende Krafttaten des Berserkers so eingeleitet; hier ist die zweite Stelle die aktive Bewährung und Erfüllung der ersten, nur hier führt von der einen zur andern ein epischer und gedanklicher *Weg*. Der Erzähler der Anfänge Sauls, des Philisterbesiegers, kennt, so möchte man annehmen, die halbmythische Märe von dem „Sonnenmann", der als einzelner dem Philistervolk Pein und Unruhe schuf; vielleicht entnimmt er eben ihr das vorsamuelisch nur aus ihr bekannte Bild dieser wie der Blitz [3]) die Luft spaltenden Menschen andringenden *ruach* des Elohim; aber er stellt es in einen neuen, höheren Sinnbereich. Er erst wagt es auszusprechen, dass der Geistempfang den Erwählten nicht bloss mit Kraft begabt und zur Tat bereitet, sondern ihn auch (x 6) „in einen anderen Menschen verwandelt"; aber auch er erst findet diesen so bis zur Selbstverständlichkeit schlichten und doch als erstmalig erstaunlichen Ausdruck für das *Zusammentreffen* von Oben und Unten, für das Faktum der Begegnung (xi 6): „Der Geistbraus Gottes geriet über Saul, *als* er diese Worte hörte". Freilich kann auch erst von da an die Vorstellung erwachsen, dass dieser Empfängerstand des der Geistwirkung ausgesetzten Menschen sich zur gottgesandten Dämonie verkehrt, wenn „eine böse Elohim-*ruach*", ein böser Gottesgeist oder vielmehr, da *ruach* nicht Substanz, sondern reines Geschehen, ein Wehen wie des Windes ist,

---

[1]) Budde zur Stelle: „Samuel selbst hält sich hier laut 10, 7 für völlig überflüssig".

[2]) Wellhausen, *Prolegomena*[6], 255 meint, der Verfasser von x 8 und xiii 7-15 könne unmöglich schon im Kap. xi Samuel in Gilgal vorgefunden haben, bevor er ihn in Kap. xiii dorthin kommen lässt. Aber man braucht nur anzunehmen, dass damals schon die verstümmelte Notiz xiii 1, die den zeitlichen Zusammenhang — vielleicht nicht absichtslos — verdunkelt, in ihrer ursprünglichen Fassung an dieser Stelle stand oder an sie kam.

[3]) Hylander, *a. a. O.*, 158_1.

ein böses Gottesgeisten ihn andringt (xviii 10). Soweit wir nach den erhaltenen literarischen Zeugnissen urteilen dürfen, ist die Erzählung, der xviii 10 angehört, wenn sie nicht — was ich nicht annehmen kann — mit der unseren eine Einheit bildet, später als sie.

Wenn x 26f. als „Lückenbüsser" [1]) verworfen werden, müssen auch xi 12f. als „ausgleichende Klammer" fallen. In Wirklichkeit sind diese aber nicht bloss mit jenen, sondern auch mit den unangezweifelten Versen xiv 44f. verbunden. Im 11. Kapitel fordert das Volk die Herausgabe der Gegner, um sie zu töten, und Saul widerspricht, weil *JHWH* an diesem Tag eine *th'schua*, ein Befreiungswerk „an Israel getan habe"; im 14. Kapitel will Saul Jonathan töten lassen, und das Volk widerspricht ihm, weil Jonathan diese grosse *j'schua* „an Israel getan hat". Es ist klar, dass das Volk sich damit auf Sauls eigene Grossmut beruft.

Leitworthaft ist xi 12 (*jimlokh*) mit v. 14 (*m'lukha*), v. 15 (*waj-jamlikhu*), xii 1 (*w'-amlikh*, *melekh*) und v. 2 (*ham-melekh*) verknüpft. Es ist zu fragen, ob das eine primäre oder eine sekundäre (vgl. vii 15-viii 3) Verknüpfung ist, d. h. zunächst, wie es um den mit v. 12f. zum Einschub gerechneten v. 14 steht.

Über v. 12f. und v. 14 ist gesondert zu entscheiden: jene können recht wohl einer Quelle des Erzählers, nämlich einem selbständigen saulistischen Bericht entstammen, dieser kaum; v. 14 aber ist darauf zu prüfen, ob er mit v. 15 organisch verbunden oder ein redaktioneller Zusatz ist, der die zu Ende Kap. x vollzogene Ausrufung mit dieser Einsetzung harmonisieren soll.

Was x 24f. erzählt wird, ist — wenn auch die Verfassungsurkunde an geheiligter Stelle hinterlegt wird — als Staatsakt, was xi erzählt wird, als sakrale Krönungshandlung charakterisiert, und wir dürfen unserem Erzähler zutrauen, dass ihm die Unterscheidung der beiden Vorgänge als sachlich und zeitlich getrennter prägnant deutlich war, und dass er, wie immer zu seiner eigenen Zeit die Bräuche bei einer Thronbesteigung beschaffen und verteilt waren, die Stiftung des Königtums in Israel sich in einem so zusammengesetzten, zeitlich gestaffelten Ritual dachte. Seine bisherige Kompositionslinie erfordert doch geradezu diese Fortführung: auf das Volksbegehren und das modifizierende Willfahren Gottes folgt zunächst (x 17-27) die Initiative von oben mit dem göttlichen Kürungserweis, sodann nunmehr (Kap. xi) der menschliche Erweis, und aus ihm sich ergebend die Initiative

---

[1]) Budde zur Stelle.

von unten. Man möchte es nicht für unmöglich halten, der Erzähler habe uns dabei zwischen den Zeilen zu verstehen gegeben, dass das Volk, dessen Anschauung von himmlischer und irdischer Sicherheit wir in Kap. viii ja kennenlernen konnten, der Siegestat kräftiger geglaubt hat als dem Losewurf, und dass demgemäss zwar x 24b mit dem „ganzen Volk" die leicht zum Massenschrei zu bewegende Menge gemeint ist, xi 15 aber die elementar als Einheit ergriffene und als Einheit handelnde Schar. Jedenfalls hat sich mit der veränderten inneren Haltung auch die nach aussen geändert. Dort rief man zwar aus, aber der Grundton war noch konspirativ, Widerspruch ward laut und nach vollzognem Staatsakt zogen sich alle Beteiligten, wenn auch zum Teil nach einer konspirativen Beratung, in ihre Häuslichkeit zurück; hier aber, nach dem Taterweis, bleibt das gesamte Kriegsvolk beisammen, zieht geschlossen zum heiligen Ringwall, dem überlieferten Hauptquartier der von Josua geführten Stämme [1]), und setzt Saul feierlich in Königsmacht und Königswürde ein. Und in der Tat bedeutet hier „Volk" nicht bloss soziologisch, sondern auch historisch etwas anderes als dort: dort war es ein zermürbter Haufe, von einem Misstrauen gegen sich und gegen Gott durchschwelt, hier ist es der gestraffte siegreiche Heerbann, im einigen Glauben entflammt. Eine andre Geschichtsstunde hat angehoben, und der Erzähler lässt uns den vollen Stundenschlag hören.

Von da aus ist zu beurteilen, ob er es ist, der den Zug zum Gilgal durch die Aufforderung, die Königschaft zu „erneuern", einleitet und der diese Aufforderung von keinem andern als von Samuel aussprechen lässt. Ist der Satz als erzählungsecht anzusehn, oder als entweder „eine höchst durchsichtige Naivität des Verfassers von Kap. 8" [2]) oder „eine geradezu unerhörte Sache, aber keine üble Verlegenheitsauskunft" [3])?

Für *chaddesch* besitzen wir nur späte Belege, woraus man natürlich nicht schliessen darf, dass es spät sei. 2 Chron. xv 8 wird ein entweihter Altar „erneut", Jes. lxi 4 Ruinenstädte, an der Hithpaelstelle (Ps. ciii 5) „erneut" sich dem Psalmisten seine Jugend wie das Gefieder der

---

[1]) Zur Ortsbestimmung vgl. insbesondere ALT, *Staatenbildung*, 27. ALT, „Josua" (*Werden und Wesen des AT*, (1936), 21) meint, Gilgal sei erst zur Zeit Sauls oder kurz vorher zum Rang eines Nationalheiligtums aufgestiegen; aber dann wäre die Krönungsfeier doch wohl anders erzählt, mehr dem Orte Weihe verleihend, wogegen der Text offenbar eine von altersher vorhandene voraussetzt. Vgl. auch TH. H. ROBINSON, *Die zwölf Kleinen Propheten* 38 (zu Ho. ix 15).

[2]) WELLHAUSEN, *Composition*[3], 241.

[3]) BUDDE zur Stelle.

Adlers. Erneuen heisst demnach die Stärke, Konsistenz und Gültigkeit von etwas wiederherstellen [1]). Lässt sich diese Bedeutung hier anwenden? Nur dann, wenn man als die Meinung des Verfassers annehmen darf, dass eine ursprüngliche Stärke und Gültigkeit der *mᵉlukha* beeinträchtigt worden sei und nun der Restitution bedürfe. Eben dies aber darf man als die Meinung des Verfassers, doch eben auch als die unseres Erzählers annehmen. Denn die *mᵉlukha* ist ja für ihn etwas in dieser Gestalt von oben Zugestandenes und Verliehenes (x 16), das in einer von oben erlassenen Rechtsverfassung seine feste Norm erhalten hat (x 25). Das gespaltene, unentschlossene Volk realisiert aber die *mᵉlukha* zunächst nicht, — nicht durch das, wodurch allein sie vom ihm realisiert werden kann, durch Einheit des botmässigen Handelns, der Gefolgschaft. Es geht nicht an, gegen xi 14 einzuwenden [2]), das Volk habe Saul doch freudig als König begrüsst, nur einige wenige hätten widersprochen, „wie das stets zu sein pflegt". Einer solchen Auffassung der Sachlage hat der Erzähler durch sein einprägsames „die Tapfern, denen Gott das Herz angerührt hatte", vorbeugen wollen. So wird eine Majorität nicht bezeichnet, so wird eine Elite bezeichnet, die gegen den Strom schwimmt. Anderseits rechtfertigt nichts im Text die Ansicht, dass die Widersprechenden nur einige wenige seien. Die „heillosen Buben" aber, die *bᵉne bᵉli jaʿal*, treten nicht ungern in Horden auf (Richt. xix 22, 2 Sam. xxx 22), und in einem alten Dokument (LAGARDE war geneigt es für davidisch zu halten), den „Vermächtnisworten Davids", heisst es (1 Sam. xxiii 6) von ihnen, sie seien allsamt „wie wallgewordenes [3]) Gedörn", ein Dorngestrüpp also, das wallhoch gewachsen ist, und man könne ihnen mit der blossen Menschenkraft nicht beikommen; es liegt nah, an „das Niederträchtige" GOETHES zu denken. Zwischen den beiden extremen Flügeln breitet sich am Schluss des 10. Kapitels wie gesagt die nicht parteinehmende ungegliederte Masse, die übrigbleibt, wenn man die Gruppe der Tapfern, deren Herz Gott angerührt hatte, und die der *bᵉne bᵉlijaʿal*, von dem eben noch so kundgebungslustigen „ganzen Volke" abzieht.

---

[1]) Die Übersetzungen „inaugurieren" (WIESMANN, „Die Einführung des Königtums in Israel", *ZKTh* XXXIV (1910), 137; DHORME, *Kommentar*, zur Stelle) und „bestätigen" (so LEIMBACH, *Kommentar* zur Stelle) erscheinen mir nicht gerechtfertigt.

[2]) SCHULZ zur Stelle.

[3]) „Weggeworfene Dornen" (KAUTZSCH-BERTHOLET) ergibt im Zusammenhang ebensowenig einen brauchbaren Sinn wie „verwehter Dorn" (so jetzt auch TORCZYNER); es handelt sich um ein Denominativum von *ned* (vgl. die Übersetzung bei BUBER-ROSENZWEIG).

Ist aber die *m^elukha* in diesem Augenblick der Anschauung des Erzählers nach restitutionsbedürftig, dann kann er die Aufforderung zur „Erneuung" nicht wohl einem andern als Samuel in den Mund legen. Wie das erstemal (x 16) und das zweitemal (x 25), so ist auch hier beim dritten Vorkommen das Wort *m^elukha* mit seinem Namen verknüpft: er erscheint zuerst als der Mittler des Sakraments, das die *m^elukha* begründet, sodann als der Überbringer der Verfassung, durch die sie normiert wird, nun erscheint er als der Initiator des noch ausstehenden reinen und feierlichen Vollzugs. Die leitworthafte Wiederholung der Wurzel *malakh* soll eben diesen dritten und letzten Dienst Samuels an der *m^elukha* hervorheben. Wenn man, wie wohl mit Recht vorgeschlagen worden ist [1]), in v. 15b mit der Septuaginta statt *Schaul Sch^emuel* zu lesen hat, schliesst das Kapitel, indem es Samuel mit dem Volk in der Festesfreude vereinigt. Es wäre dies ein Mittel mehr für den Erzähler, zu zeigen, was er zeigen will: Samuel, der sich erst über das Volksbegehren erbost, bewährt sich, seit ihm *JHWH* seinen Entschluss des verwandelnden Gewährens kundgegeben hat, als treuer Diener seines Herrn und rückhaltloser Vertreter von dessen Sache. Die *m^elukha* als solche, so wie sie von *JHWH* Israel zugeteilt worden ist, die also, die nicht ist wie die aller Völker, sondern durch den Auftragssinn der Salbung, den Amtssinn des Nagidtums, den Bindungssinn des *mischpat* charakterisiert ist, *das Königtum der mittelbaren Theokratie als solches darf nach dem Gedanken des Erzählers den Propheten nicht zum Gegner haben.*

Es entspricht durchaus den Absichten und dem Kompositionsstil unseres Erzählers, dass nun eine abschliessende Rede Samuels folgt, und zwar eine an „ganz Israel" (vgl. iv 1). Von hier aus ist die literarkritische Frage nach der Zugehörigkeit des 12. Kapitels erneut zu stellen.

Der primäre Charakter der Leitwortführung hat sich uns für xi 12-15 ergeben. Ob er auch für die Verknüpfung des 11. mit dem 12. Kapitel angenommen werden darf, hängt davon ab, ob xii 1f. unserem Erzähler zuzuschreiben ist. Die Dichtigkeit des Leitwortstils wird hier noch wesentlich grösser, wenn wir, wie ich vermute, zwischen v. 1a und 1b die 10 letzten Worte des 12. Verses (von *wat-thomru* an) einzuschalten haben, die dann in diesem ihrem ursprünglichen Zusam-

---

[1]) So Tiktin, *Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis* (1922), 15: „Die Nennung Samuels ist am Platze, die Sauls wäre eine Geschmacklosigkeit".

menhang parenthetisch zu verstehen sind: „Da habe ich auf eure Stimme gehört in allem, was ihr zu mir spracht, — ihr spracht ja zu mir: ‚Nichts da! sondern ein König soll über uns Königschaft haben', und ist doch *JHWH* euer Gott euer König! — und ich habe euch einen König gekönigt." Der Urheber der Umstellung, der den parenthetischen Charakter des Satzes nicht mehr verstand, hat ihn als willkommenen Baustoff für seinen Einschub verwendet. Denn v. 12 in seinem Restteil gehört dem in zwei oder mehr Schichten entstandenen grossen Einschub nebst Einzelzusätzen an, der aus dem knappen Urbestand des 12. Kapitels — v. 1-6a (in v. 1 ist wohl wie gesagt der Grossteil von v. 12 aufzunehmen) und einen zu rekonstruierenden Schluss umfassend — ohne eine Textänderung etwas völlig anderes gemacht hat.

Man pflegt dieses Kapitel als Ganzes mit der Abschiedsrede Josuas (Jos. xxiv) zusammenzustellen. Aber in den Josuarede lassen sich, mit einer einzigen Ausnahme, wesentliche Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten nur mit den Einschüben dieses (und des 7.) Kapitels, nicht mit dem Kernbestand aufweisen. Die beachtenswerte eine Ausnahme ist das Verhältnis zwischen Jos. xxiv 22 und 1 Sam. xii 5. Es sind die beiden Stellen, an denen dialogisch eine Bezeugung durch *'ed* oder *'edim* ausgesprochen und mit dem gleichen Wort vom Partner bestätigt wird; aber an beiden sind die bestätigenden Repliken Zusatz. An der Josuastelle ist der Zusatz so störend und so unbegründet (denn in v. 22a stellt Josua nur fest, dass das Wort des Volkes 21b eine Selbstzeugenschaft wider es einschliesst [1])), dass man, wenn man die Stelle für sich betrachtet, nicht verstehen kann, wie er entstanden ist. Anders die Samuelstelle: hier ist, da Samuel nicht die — bereits v. 4 geleistete — Zeugenschaft des Volkes feststellt, sondern die *JHWH*s und seines Gesalbten anruft, eine zustimmende Äusserung des Volkes an ihrem Platz [2]). An diese knüpft nun aber die folgende Samuelrede mit ihrem — von der Septuaginta offenbar mit Recht so gelesenen [3]) — Anfang *'ed JHWH* so nachhinkend an, dass ihr sekundärer Charakter so-

---

[1]) Noth meint in seiner Analyse des Kapitels, *Das System der zwölf Stämme Israels* 133ff., der ganze v. 22 sei zu streichen, weil man auf die Aufforderung Josuas doch eine Antwort des Volkes erwarte, die fehlt, wenn der störende Versschluss gestrichen ist; die Erwartung ist aber ungerechtfertigt, denn Josua stellt nur fest, dass eine Bindung und damit eine „Bezeugung" erfolgt ist.

[2]) Zum Text s. Driver, *Notes*, 90.

[3]) Ehrlichs (*Randglossen* III, 207) Einwand und Konjektur sind nicht überzeugend, da nach einem mit *JHWH hu ascher* beginnenden Satz nicht ein *we-'atha* zu erwarten ist; dieses lässt vielmehr darauf schliessen, dass der vorangehende Satz einen Zusammenhang abgeschlossen hat.

gleich wahrnehmbar wird (der jedoch auch beim masoretischen Text nicht unbemerkt bleiben kann). Es ist zu vermuten, dass, da der Kern der Josuarede [1]) gewiss in demselben Kreis wie die Samuelrede zuerst bearbeitet wurde, dabei unter dem Einfluss von 1 Sam. xii 5b das *waj-jomru 'edim* in jene geraten ist. Ein Bestandteil des Kerns von 1 Sam. xii 14, die ersten 4 Worte: Werdet ihr *JHWH* fürchten, hat damals offenbar die Abfassung von Jos. xxiv 14 beeinflusst (das Verb kommt in der Josuarede nur hier vor), wogegen das das Josuakapitel durchdringende Element des „Dienens" als Überarbeitungszusatz in v. 14 und 24 der Samuelrede (sowie v. 20 in dem Einschubblock) aufgenommen worden ist.

Die von der Literarkritik hervorgehobenen Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten mit Texten teils der hoseanischen, teils der jeremianischen Zeit beziehen sich, soweit sie als spezifisch angesehen werden dürfen [2]), nicht auf den Kernbestand.

Der Einschubs- und Überarbeitungkomplex gehört der predigerisch-erweiternden Art an; eingeflochten ist eine Mirakelgeschichte, die mit der Handlung nichts zu schaffen hat, also einen Erweis nicht im guten Sinn der Sage, sondern im Willkürsinn der späten Legende darstellt. Der sprachliche Zusammenhang mit den späten Teilen des 7. Kapitels ist unverkennbar. Wo aber charakteristische Worte der ursprünglichen Erzählung übernommen sind, erscheinen sie der Prägnanz beraubt; so v. 7 und 16 *hithjazbu*, das x 19 die sinnenfällige Bedeutung des Vortretens zum Losewerfen hat, hier aber zur Phrase verflacht ist; so *li-ph'ne JHWH*, das dort im sakralen Sinn mit *hithjazbu* verknüpft war, wogegen hier v. 7 die starke Konstruktion entzwei gebrochen, *li-ph'ne JHWH* also von *hithjazbu* getrennt und mit einem *w'-ischaphta* von später abgeleiteter Bedeutung (= rechten) verkoppelt erscheint, wie wir sie von dem schlecht passenden Zusatz vii 6b her kennen, so die Verdünnung des *chatanu la-JHWH* von vii 6a zu dem *chatanu ki 'asabnu eth JHWH* von xii 10. Das *w'-'atha* von v. 13 klingt nach 6a im Hinblick auf das Vorhergehende stark und ausdrucksvoll, das *w'-'atha* von v. 7 nimmt sich nach v. 6 weit weniger zuständig aus, und das *gam 'atha* von v. 16 ist vollends nichtssagend. Das *faak* von v. 8 und 10 ist nur rednerische Verwendung des situationsgerechten von

---

[1]) Der sich aber m. E. nicht mehr herauslösen lässt. Vgl. im übrigen NOTHS Analyse. Zur Geschichtlichkeit der Situation vgl. ALT, „Josua", 27ff.

[2]) Das v. 3 mit Ho. v 11, Am. iv 1 und Dt. xxviii 33 gemeinsame *aschok razoz* klingt durchaus nach einer volksgeläufigen Wendung und *loqoach kopher* (Am. v 12) ist doch wohl ein alter Rechtsterminus.

vii 8f. Das über *JHWH* verfügende *w^e-jithen* des Mirakelspruchs (v. 17) ist die epigonenhafte Aushöhlung einer Sprechweise, die in den alten Mose- und Eliageschichten nur mit Auftrag oder Gebet verbunden und von da aus gerechtfertigt erscheint; die Zusammenstellung von *JHWH* und Samuel in v. 18b wirkt neben Ex. xiv 31 fast wie eine Travestie. Das kuriose *w^e-eth Sch^emuel* von v. 11 kann in diesem Zusammenhang kaum noch befremden. Am aufschlussreichsten ist der wunderlich unangemessene Satz über Nachasch in v. 12: er kann nur aus einer Zeit stammen, als bereits vii 10-14 eingefügt waren, jedoch noch nicht der zu anderer Motivierung einbezogene Vers viii 3 mit dem entsprechenden Zusatz in viii 5; auf vii 10-14 beruft sich ja auch jenes *w^eth Sch^emuel*. Es handelt sich in dem Nachasch-Satz offenbar darum, das Volksverlangen zwar als aus einer aktuellen Situation, aber nicht der der Philister-Oberherrschaft entstanden darzustellen; somit wird (wir wissen nicht, auf Grund welches etwa nicht erhaltenen Textes) angenommen, dass schon zu Anfang von Kap. viii eine Bedrohung durch die Ammoniter bestehe, die sich in Kap. xi neu realisiere. All das dient mit nicht sehr tauglichen Mitteln einer anscheinend in prophetischen Kreisen allmählich erwachsenen, in einer späten Prophetenschule, wie die jeremianische [1]), die sich mit der Bearbeitung geeigneter überlieferter Texte zum Gebrauch einer verhängnisschweren Geschichtsstunde befassen mochte, sich vollendenden Tendenz zur restlosen Verklärung des grossen *nabi*, vornehmlich in seiner Abhebung gegen das inzwischen stark diskreditierte Königtum. (Nur an einer einzigen Stelle, v. 21, einem Einschub im Einschub, vernehmen wir statt des Schülertons den einer zwar wohl nachexilischen, aber bedeutenden Stimme.) Nichts von alledem ist in dem Urbestand des 12. Kapitels zu finden, der sich aus 2 Ansprachen Samuels von je 5 Versen mit der Volksantwort „*'ed*" dazwischen zusammensetzt. Dass das Wort nun an ihm ist, entspricht dem bipolaren Handlungsschema des Erzählers: Samuel (Kap. viii), Saul (ix 1-14), Samuel (ix 15-x 8), Saul (x 9-16), Samuel (x 17-25), Saul (x 26-xi 15).

Die erste Ansprache, v. 1-5, stellt die Losmachung Samuels nach dem nunmehr abgeschlossenen Vollzug des ihm ix 16 erteilten Auftrags dar. (Die Ursprünglichkeit von 2aβ, von *wa-ani* bis *ithchem*, ist sicherlich mit Recht angezweifelt worden [2]); es ist wohl dem an viii 5 tätig gewesenen Interpolator zuzuschreiben). Ehe er sagt, was er noch

---

[1]) vgl. HYLANDER, *a. a. O.*, 237ff.
[2]) BUDDE zur Stelle.

im Zusammenhang mit dem vollzogenen Auftrag an Botschaft zu sagen hat, lässt er — nach kurzem aber beredtem Rückblick auf den Ursprung des Auftrags — als der bisherige, nun abgelöste öffentliche Vertreter des Volkes sich von diesem die Entlastung geben. Dabei spricht er von Saul zum erstenmal, und nun wiederholt, als von dem Gesalbten *JHWH*s: die Salbung hat erst mit dem charismatischen Taterweis und der auf ihn folgenden feierlichen Throneinsetzung ihre volle öffentliche Gültigkeit erlangt [1]. Es ist eine situationsgerechte, einheitliche, stilistisch unabhängige Ansprache, die unserem Erzähler abzusprechen kein Grund vorliegt, NÖLDEKE hat darauf hingewiesen,[2] dass von Muhammed in der arabischen Geschichtsschreibung „eine genau entsprechende Rede" vor seinem Tode überliefert ist; das ist nicht etwa als Beispiel alttestamentlichen Einflusses, sondern als echte semitische Parallele zu buchen.

Die zweite Ansprache enthält die Botschaft, die Samuel, als der prophetische Vertreter *JHWH*s, dem Gesalbten und dem Volk zum Beginn ihrer Gemeinsamkeit entbietet. Diese Ansprache scheint sich mir zusammenzusetzen aus: v. 13, in dem ich übrigens trotz Septuaginta nicht *ascher scheeltem*, das hier das alte Wortspiel wirksam wieder aufnimmt (wogegen die Wiederholungen in v. 17 und 19 übermässig und abgeblasst erscheinen), sondern das vom Verfasser von viii 18 auch hier eingetragene unzutreffende [3]) *ascher bechartem* streichen möchte; v. 14, in dem *wa-'abadethem otho* und *we-lo thamru eth pi JHWH* sekundär und pleonastisch sind, und in dem ich statt *wi-hejithem* die Lesung einiger Handschriften *wi-chejithem* vorziehen möchte [4]): dann sollt ihr leben, so ihr, so der König, der nach *JHWH* eurem Gott über euch König wurde [5]); v. 15, in dem wieder der Zusatz *u-merithem eth pi JHWH* auszufallen hat (für *u-ba-abothechem* ist wohl mit Septuaginta *u-be-malkekhem* zu lesen [6])); v. 24, in dem der Zusatz von *wa-'abadethem*

---

[1]) Dies auch gegen BUDDES Meinung (*Kommentar*, 76f.), „Amtsniederlegung [ob es sich um eine solche im genauen Sinn handelt, wird noch zu erörtern sein] und Entlastung" müssten „unmittelbar auf die Einsetzung des Königs" folgen und Kap. xii setze Kap. xi nicht voraus.

[2]) Bei BUDDE, *a. a. O.*, 77f.

[3]) BUDDES Hinweis zur Stelle auf Jos. xxiv 15, 22 ergibt keine Sinnrechtfertigung; dort ist der Ausdruck klar und fest, hier verschwommen: sie haben das Königtum, nicht aber diesen König erwählt.

[4]) Mit KLOSTERMANN gegen das missverständliche Bedenken von WELLHAUSEN.

[5]) Zur negativen Begründung s. besonders SMITH zur Stelle, der aber *achar JHWH elohechem* streicht.

[6]) Die Verschreibung scheint durch einen Zusatz *le-haabidchem* entstanden zu sein (vgl. LXX Luc.), der dann das vorangehende Textwort (weil es nach der Verschreibung unverständlich war?) verdrängte.

bis *l·babchem* zu tilgen ist, — *jir·u* und *ki r·u* sind übrigens wortspielhaft verknüpft und gehören nah aneinander; v. 25 ungekürzt. Im Zusammenhang also: „Und nun, da ist der König, den ihr erwünscht habt, da, gegeben hat *JHWH* über euch einen König. Werdet ihr *JHWH* fürchten und auf seine Stimme hören, dann sollt ihr leben, so ihr, so der König, der nach *JHWH* eurem Gott über euch König wurde. Werdet ihr aber nicht auf *JHWH*s Stimme hören, dann wird *JHWH*s Hand wider euch und wider euren König sein. Fürchtet nur *JHWH*! Denn seht, welch Grosses er an euch erzeigt hat! Treibt böse, böse ihr's aber, dann werdet ihr, so ihr, so euer König, hinweggerafft." Das ist schlichte, straffe, mächtige Rede, des Gegenstands und seines Erzählers würdig, und ohne eine Spur später Sprache.

Die Restitution hat unter anderem das Ergebnis, dass ein wichtiger Spruch zur rechten Geltung gebracht wird, der durch den Kontext so in seiner Bedeutung verdunkelt war, dass man ihn für eine Glosse halten konnte [1]). Man bezieht die Worte „Denn seht, welch Grosses er an euch erzeigt hat!" auf das Mirakel von v. 18 [2]) — wie es ja wohl die Absicht des Überarbeiters war —, obgleich es unverkennbar ist, dass „der Ausdruck besser zu grossen Gnadenerweisungen passen [3])" würde. Vom Einschub abgelöst, heisst der Ruf den unbefangenen Leser an den Ammonitersieg denken, der hier als *JHWH*s ureigene Geschichtstat proklamiert wird. Darüber hinaus aber scheint der Erzähler auf das geheimnisvolle Walten *JHWH*s in diesem ganzen Vorgang der Königtumsstiftung, für das er, wie wir sahen, in seiner ganzen epischen Weise Zeugnis abgelegt hat, noch einmal, abschliessend, hindeuten zu wollen. Er war darauf ausgegangen, die Frage nach dem Ursprung des israelitischen Königtums berichtend zu beantworten; hier lässt er, nachdem er es getan hat, die Sinnessenz seiner Antwort von dem einer seinen beiden Protagonisten, von dem *nabi*, uns im Worte reichen.

Zugleich aber sagt dieser *nabi* dem König und dem Volke in einem die Warnung an, dass ihr Geschick davon abhänge, ob sie auf die Stimme dieses Gottes, der so Grosses an ihnen erzeigt hat, hören würden oder nicht. Es geht hier nicht um kultische Verpflichtungen, noch um persönliche Frömmigkeit, sondern das Leben des Staates, *denn dies heisst Volk + König*, soll *JHWH* unterworfen sein. *JHWH* bleibt der Oberherr des Gemeinwesens. Er, *JHWH*, ist der König von

[1]) Budde zur Stelle.
[2]) So schon David Kimchi.
[3]) Budde zur Stelle.

Israel gewesen, nun sitzt ein Mensch als König von Israel auf der Thron, aber *JHWH* ist nicht zu entthronen, er behält die wahre Königsmacht, Volkskraft und Herrschgewalt müssen ihr botmässig sein und wenn *JHWH*s Statthalter ihr sich in seinen Entscheidungen und Handlungen nicht beugt, wird er „dahingerafft". Dies eben hat jene modifizierende Willfahren *JHWH*s dem Volksbegehren gegenüber: dies sein Auftrag, Saul zum *nagid* zu salben, bedeutet. In aller Konkretheit stellt der *nabi* hier die Staatsmacht unter seine, des Gottessprechers, unter die prophetische Kritik. Wie der Erzähler durch den Bericht von Samuels bis zur Rühmung des Erwählten (x 24) und zur Mitfreude am Krönungsfest (xi 15 LXX) gehende loyalen Auftragserfüllung ausgedrückt hat, das Königtum der mittelbaren Theokratie als solches dürfe den *nabi* nicht zum Gegner haben, so drückt er durch seine Sammelrede aus, *dieses Königtum in seiner jeweiligen Tatsächlichkeit müsse den Propheten zum Prüfer und Mahner haben.* Beides gehört zusammen; es ergänzt einander zum Gedanken einer Aufgabe. Beide zusammen ergibt aber auch die Einsicht des Erzählers in die wirklich geschichtliche Funktion des israelitischen *nabi*, eine im alten Orient beispiellose, nur aus einer historischen Sonderlage und Sonderfügung erklärbare theopolitische Funktion, die man in ihrem Wesen und in ihrer Herkunft besser verstehen lernt, wenn man auch die die Frühzeit des Königtums betreffenden Nachrichten erstlich um ihren Wahrheitsgehalt befragt.

Situationsmässig sagt Samuel in diesem Kapitel etwas, mit dessen Geschichtlichkeit oder Geschichtsmöglichkeit wir uns noch zu befassen haben werden: Ich, der *nabi*, der ich in einer aussenpolitischen Krisis die Macht ergreifen musste, habe sie nun zur Bewältigung ebender noch unbewältigten Krisis an den Träger eines neuen artverschiedenen Amtes abgegeben; aber ich bleibe in des *nabi* Amt an öffentlichen Wesen.

Mit der Rede Samuels ist der eigentliche, von der Frage nach der Entstehung der *mᵉlukha* bestimmte Weg der Erzählung zu Ende: der Erzähler hat jedoch auch noch den von Anbeginn auf die Entscheidungsschlacht gegen die Philister hinleitenden Gang der Ereignisse zu beschliessen. War aber bisher in den echten Textteilen überall die gleiche denkerische und baumeisterliche Besinnung zu merken: ordnend, eingestaltend, die Einheit an der Vielfältigkeit bewährend, so kann man in dem, was nun folgt — woraus man zunächst die zweifellos zusammenhangswidrige, durch den Zusatz x 8 erst ermöglichte Episode xiii 7b-15 zu scheiden hat —, sie fast nirgends mehr entdecken

Im 13. Kapitel, wo allerhand unbezwungenes — ungeformtes oder halbgeformtes — Material lose beisammenliegt, lässt nur ein Bruchstück, v. 2f., das die Handlung fortsetzt, auf die Hand unseres Erzählers schliessen (aber auf eine anscheinend nachlässig gewordene Hand, wenn man nach der unvermittelten Einführung Jonathans in v. 2 urteilen darf), das übrige ist ihm zumeist im überhastenden Tempo, im undisziplinierten Satzbau, im unbewältigten Nebeneinander der Vorgänge, im lockeren Gebrauch der Verbalformen durchaus fremd, andersartig fremd auch die terminologisch etwas spröde, aber sachgemäss abgefasste, anscheinend frühe Notiz v. 19-22. Das 14. Kapitel — von dem Annalenauszug [1]) v. 47-51 ist hier abzusehen — hat im wesentlichen [2]) einen ganz anderen, episch geschlossenen Charakter, aber die epische Diktion ist eine andere, als die unseres Erzählers, eine kindlichere und unbedachtere: Wortwahl, Struktur der einzelnen Glieder, Tektonik ihrer gegenseitigen Beziehungen, all dies ist hier nirgends von jener strengen einheitlich ordnenden Art, und das Hauptmittel, das jenem zur verborgenen aber spürbaren Verbinddung der Teile dient, die Kunst des Leitwortstils, fehlt hier völlig. Nur stellenweise, vornehmlich in der direkten Rede (vv. 6f., 29, 39, 45, auch erinnert 41f. an x 20f., besonders der Schluss von 41 lautlich und rhythmisch an den von x 21), lässt sich die sacht bearbeitende Hand unseres Erzählers vermuten. Hier also scheint er einen grossen, in sich geschlossenen Bericht einer Geschichtsquelle entnommen zu haben, von der wir sonst nichts kennen, wenn wir sie nicht etwa in anderen Jonathanstücken wie xviii 1, 3f.; xix 1-7; xx 1 - xxi 1 wiederfinden dürfen; als Bewahrer der Jonathantradition wäre der Kreis Meribaals zu denken, dessen Kompromisspolitik Überlieferungsbelege gegen die tragisch enden sollende Beharrlichkeit der anderen Sauliden oder gegen Davids Vergesslichkeit sammeln mochte.

Wenn ein Philolog im Nachlass eines Autors unseres Zeitalters dergleichen fände: ein Erzählungsmanuskript von dessen Hand in Reinschrift, in dem aber der unentbehrliche Schlussabschnitt fehlt, darunter lose Blätter mit Texten, die die Geschichtszeit dieses Schlussabschnittes betreffen und fast durchweg den Eindruck von Exzerpten machen, zuletzt ein Heft, in dem der Hauptstoff des fehlenden Teils zusammenhängend behandelt ist, unbekannter Herkunft, aber ein paar Bleistiftänderungen aufweisend, die in Duktus und Stil an den

---

[1]) vgl. hierüber CANNON, „The Reign of Saul" (*Theology* XXV, 1932), 331ff.

[2]) Auf die Quellenscheidungsversuche, deren wichtigster der von LODS, *Sources*, 277ff. ist, kann ich hier nicht eingehen.

Verfasser der Erzählung erinnern, dann würde der Philolog wohl annehmen, dass diese unvollendet geblieben und dass Vorarbeiten zu ihrer Vollendung gemacht worden seien. Wenn sich zudem aus der Erzählung ergäbe, dass der Schlussabschnitt zwar dem historisch gegebenen Gegenstand nach, nicht ebenso aber von der Grundidee her, die jenen geformt hat, erfordert war, würde sich eine biographische oder psychologische Erwägung der Ursachen der Nichtvollendung anschliessen können. Einem biblischen Autor gegenüber, von dem wir nichts wissen, als was wir aus seinem — selber erst literarkritisch zu erschliessenden — Werk zu erschliessen vermögen, sind uns solche Methoden nicht gewährt, zumal wir, bei dem völligen Fehlen unseres Begriffs des literarischen Eigentums im aussergriechischen Altertum [1]), anzunehmen haben, dass der Erzähler, sonst beinah ein „Schriftsteller im modernen Sinn [2])", da einfach Vorgefundenes seiner Schrift einverleibt hat. Nur die Ahnung ist verstattet, dass hier ein grosses Vorhaben früher Geschichtsdeutung, das ein Neuland aufzubrechen vermocht hatte, erlahmte, als es an einen Geschichtsbezirk gelangte, der ihm nur noch stofflich, nicht auch kraft des eigentlichen Anliegens zugehörte. Saul wird König, weil das Volk unter dem Philisterjoch leidet; die Kürung, die Salbung, der Geistempfang, die Loswahl, der Taterweis, all die vom Mund der lebendigen Sage überlieferten Begebenheiten gehen den Geschichtsdeuter des Königtums, der sie zu einer sinntragend einigen Handlung zu fügen berufen ist, unmittelbar an, dagegen die Abschüttelung des Jochs, um derenwillen all das geschah, nur noch mittelbar.

Eine Analyse von Kap. xiii f. braucht daher hier — mit Ausnahme des Samueleinschubs in xiii, der im Zusammenhang der Verwerfungsgeschichte zu erörtern sein wird — nicht vorgenommen zu werden. Die Frage, um die dieser Buch sich bemüht, ist keine andere als die unseres Erzählers: was es um den „Gesalbten" sei. Ich hatte auf der Suche nach der Antwort die Stapfen seines, des ersten Antworters, antwortwegs zu betrachten und deutlich zu machen; nun darf ich innehalten.

Ein bis auf den ungestalteten Schlussteil ideell, kompositionell und stilistisch einheitlicher geschichtserzählender Text liegt ausgelöst vor uns. Wir müssen ihm abzufragen versuchen, was von seinem

---

[1]) vgl. u. a. R. Kittel, *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschreibung* (1896), 5f.
[2]) *a. a. O.*

Verfasser zu wissen uns not tut. Es ist dreierlei vor allem: aus was für Quellen er seine Darstellung schöpft, welchem Stand und welchem Kreis er angehört, und wann etwa er gelebt hat. Diese Reihenfolge der Ermittlungen ist zweckentsprechender als die umgekehrte.

Eine Quelle im literarischen Sinn ist vielleicht für den Ammoniterfeldzug anzunehmen. Alles andere ist so von der Art des Autors geprägt, dass man, wenn man hinter seine Arbeit dringen will, nur halbgeformtes Material, also die Spuren der von ihm abgehörten mündlichen Überlieferung zu finden vermag. Das Charakteristische ist, wie er offenbar verschiedene und teilweise einander widersprechende Traditionen in seinem einheitlichen Bau vereinigt. Was hier Tradition genannt wird, ist Geschichtsdeutung, die sich als Geschichtsbewahrung empfindet. Dieses Grundwesen der Tradition erfährt eine eigentümliche Verschärfung, wo sie in einer Epoche schwerer innerpolitischer Kämpfe oder gar des Bürgerkriegs entsteht. Die Parteien streiten gegeneinander ja nicht bloss mit Waffen, sondern auch mit vielfältigem Kriegsgeschrei und Kriegsgeflüster, also in einer noch zeitungslosen Zeit mit Gerüchten und Geschichten. Dabei ist die als solche zu erkennende bewusste Absicht nur eine Oberflächenerscheinung; die Sinne selber, die das Geschehen wahrnehmen, der Kategorien handhabende Verstand, der es ordnet, das Gedächtnis, das es fasst und behält, der ganze traditionbildende Mensch ist von der Kampftendenz durchdrungen, und was er überliefert, ist es wie er. Politisch tendenzlose Bewahrung der Ereignisfolge, stets eine beachtenswerte Ausnahme und eigentlich schon an die „philosophische" Haltung des Menschen rührend, weil notwendigerweise von einem nicht zeitverstrickten Gedanken bestimmt, wird hier schwieriger und seltener als je. Tradition steht gegen Tradition, und Geschichtsschreibung wie Geschichtsbewusstsein erwächst als Überwindung oder Ausgleich einer gegensätzlichen Dualität primärer Geschichtsbetrachtung. In dem Kulturkreis zwischen Indischem und Atlantischem Ozean begegnen wir dieser Erscheinung zuerst da, wo zuerst die Erfahrung der geschichtlichen Dynamik [1]) sich kundtut, eben im alten Israel. LAQUEUR [2]) hat zwar nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, dass in der orientalischen Geschichtsbetrachtung zum Unterschied von der griechischen, „um im Sinn des Josephus zu sprechen, alle über alles dasselbe aussagten,

---

[1]) vgl. W. v. SODEN, „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft," *Die Welt als Geschichte* II (1936), 456_1.

[2]) „Formen geschichtlichen Denkens im alten Orient und Okzident", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* VII (1931), 492.

und auf diese Weise die Tradition rein bewahrt blieb", aber hier tritt Israel unverkennbar aus dem alten Orient hervor und hebt sich von ihm ab. Wohl gehört auch in Israel nicht bloss die Geschichtsdarstellung, sondern sogar, paradox ausgedrückt, auch schon die elementare Geschichtsbetrachtung „zur staatlichen Handlung selbst und ist von vornherein nichts anderes als ein Teil der Politik [1])". Aber das Ergebnis ist nur dort einheitlich, wo „die einzige Möglichkeit zum staatlichen Handeln in der Macht des Herrschers liegt". Wo hingegen die Herrschermacht so immer wieder umstritten ist wie im israelitischen Staatswesen, sei es, weil zwei dynastische Ansprüche gegeneinander stehen, sei es, weil im Volk und in seinen geistigen Führern Bestrebungen lebendig sind, wie sie von der „anarchistischen", gewiss einer frühen kühnen Blüte des Schrifttums angehörenden Jothamfabel [2]) bis zu Jeremias revolutionären Königsprüchen (xxii 10-xxiii 4) klassischen Ausdruck gefunden haben, da gibt es mit der Vielfältigkeit von Möglichkeiten politischen Handelns auch eine vielfältige Geschichtsbetrachtung.

Für die Zeit des „langen Krieges" (2 Sam. iii 1) zwischen dem Hause Saul und dem Hause David zeugen schon deutliche Spuren von dieser Problematik der Traditionsbildung. Die merkwürdigste ist wohl in dem Anhangsstück 2 xxi zu finden, wo zwei Antworten zweier Traditionen auf die Frage nach der Ursache einer Hungersnot miteinander verquickt sind: die prosaulidische, noch durchscheinende, wonach jene eine Strafe dafür war, dass David die Gebeine Sauls und Jonathans unbegraben liess — das *achʾre khen* v. 14b sagt noch nachdrücklich genug, dass es das Begraben war, das *JHWH* versöhnte! —, und die die Überarbeitung hergebende antisaulidische, die die Schuld auf die Nichtauslieferung der Sauliden auf die Gibeoniten schiebt, die die Blutrache für ein anderweitig unbekanntes Vorgehen Sauls gegen sie fordern. Der geschichtliche Sachverhalt ist nicht zu ermitteln, aber das *beth had-damim* (V. 1) der zweiten Traditionsschicht erinnert beredt genug, geradezu wie eine Replik, an Simeis die Hinrichtung der Sauliden verurteilendes *isch had-damim* 2 xvi 7, und auch das Rätsel des Schlusses der Gibeonitenrede (xxi 6), die Bezeichnung Sauls als „Erwählten *JHWH*s", ist durch keine der Konjekturen gelöst worden: sie sieht ganz nach einer Parenthese aus, die man zu leicht nahm, als man sie (sie etwa ironisch verstehen wollend) übernahm [3]). Handelt

---

[1]) LAQUEUR, *a. a. O.*, 493.
[2]) vgl. hierzu *Königtum Gottes*, Kap. II.
[3]) Richtig HYLANDER, *a. a. O.*, 265: „Es muss ein besonderes Interesse bestanden

es sich hier um Traditionen, von denen die eine bereits die literarische Form gewonnen hatte, als sich die andere „berichtend" ihrer bemächtigte, so verhält es sich mit den Quellen unseres Erzählers offenbar anders: hier sind die einander gegenüberstehenden Traditionen offenbar im wesentlichen mündlich und unausgeformt. Das Unterscheidungsprinzip, das man zu Unrecht zur Trennung von „royalistischen" und „antiroyalistischen" (LODS [1])) Quellenschriften verwendet hat, ist zur Trennung der Traditionen, die unser Erzähler gesammelt und verbunden hat, einigermassen verwendbar, aber mit einer gründlichen Abwandlung, da es hier keinen Gegensatz royalistisch-antiroyalistisch, sondern nur einen Gegensatz prosaulidisch-antisaulidisch gibt, und dass im entscheidenden Stadium der Traditionsverfestigung antisaulisch praktisch prodavidisch bedeutet. Die frühprophetische theokratisch-antimonarchische Tendenz, wie sie sich in alten Überlieferungen [2]) darstellt, die vital von der noch ungebrochenen „beduinischen" Freiheitslust getragene, schweigt nun, — in der ersten Zeit Sauls, weil die Sache des Königtums nun mit der der Volksbefreiung verschmolzen ist, danach, jedenfalls wohl bis zu Davids Tod, weil die Hoffnungen der *nᵉbiim* sich mit einer in die fernsten Zeiten nachwirkenden Kraft an seine Person heften und durch den Rezeptionsakt institutionelle Bestätigung erfahren. Das von *JHWH* bewilligte Königtum wird auf beiden Seiten bejaht, aber nach der antisaulistischen Ansicht ist Saul nur eine verunglückte Vorform und daher ohne dynastische Legitimität, als der eigentliche Erste gilt David. In der Verwerfungsgeschichte wird uns diese Tendenz xiii 14 konzentriert entgegentreten. In der Erzählung, wie Saul König wurde, ist sie nur hinter der Art spürbar, wie der Autor Samuel zwar unvoreingenommen (viii 7), aber mit immer neuer Betonung seiner unbedingten gottessprecherischen Zuständigkeit behandelt, Sinn und Recht der *mᵉlukha* immer wieder ihm unterstellt, und die Schicksalsfrage (xii 14f., 24f.) von ihm aussprechen lässt, — die aber, wohlgemerkt, nicht an den König allein, sondern an König und Volk, d. h. an das öffentliche Wesen als solches ergeht und also ebensowenig als antisaulisch wie als antimonarchisch aufzufassen ist. Das Saulbild der prosaulischen

---

haben, die Spuren zu verdecken", nur dass nicht, wie HYLANDER meint, eine Traditions-„Verbesserung", sondern ein echter Traditionskonflikt vorliegt, d.h. dieselben Vorgänge sind von verschiedenen Zeitgenossen verschieden „gesehen" worden.

[1]) *a. a. O.*, passim.

[2]) vgl. *Königtum Gottes*, Kap. VIII A.

Tradition, das Bild des stillen, verhaltenen, in der äussersten Notstunde ausbrechenden Helden, des Bescheidenen und Grossmütigen, bewahrt er anscheinend unbeeinträchtigt, ja, er setzt die Meisterschaft seines Sagenstils dran, es zu vollenden; aber er setzt ihm das des Manns Gottes im genauen Ernst des Wortes entgegen: dort der zur Tat Ermächtigte, mit der Sturmkraft der *ruach* Gerüstete und zum Inhaber der Staatsgewalt Eingesetzte, hier der der Gewalt Entledigte, nur noch jeweils mit dem Wort Ausgesandte, dazwischen Machtlose, aber eben als solcher der faktische Vertreter der obern Instanz, darüber wachend, dass das Königtum sich nicht autonomisiere, dass die mittelbare Theokratie nicht zum Gottesgnadentum entarte, „wie es alle Völker haben". Die bipolare, abwechselnd Samuel und Saul in die perspektivische Mitte rückende Fügung der epischen Komposition hat hier ihren gesinnungsmässigen Grund. Man kann sagen, dass der Erzähler jeder der beiden Traditionen nur ihr Pro entnimmt, und dass ihm so gelingt, was ihm sonst misslingen müsste: beide zur Einheit zu bringen.

Dass er das Aussergewöhnliche vermag, können wir nur aus einer Zeitlage und der Haltung eines Kreises in ihr zu verstehen suchen. Dieser wird zunächst ständisch auszugrenzen sein. Vorweg darf angenommen werden, dass es kein priesterlicher ist. Das Priestertum ist in der Erzählung (im Gegensatz zu dem nicht mehr ihr angeführenden Bericht der Philisterschlacht Kap. xiii f.) durchaus vernachlässigt. Von den beiden israelitischen Hauptarten der Kundgabe, von Gottesentscheidung, der priesterlichen Orakelführung, die auf Alternativfragen antwortet, und der prophetischen Initiativführung, die in die jeweilige Situation anweisend und warnend eingreift [1]), herrscht die zweite fast uneingeschränkt. Nur innerhalb der Loswahl gibt es Orakelfrage und Orakelspruch, aber auch da hören wir nichts von priesterlicher Assistenz. Samuel ist kein Priester; dass der Erzähler ihn nicht als solchen kennt, ist offenkundig. Wohl aber lässt er ihn stets wie einen *nabi* reden, nicht etwa erst Kap. xii, sondern auch Kap. ix und x: diese geheimnisansagende, zeichenkündende Sprache ist nur *nᵉbiim* zu eigen. Der Erzähler geht jedoch über das Typologische hinaus; er lässt Samuel, nachdem einmal *JHWH* (viii 9) entschieden hat, eine spezifische Haltung einnehmen und aussprechen, in der sich die Betrachtung des Königtums als eines nur statthalterlichen Amtes mit dessen loyaler Unterstützung verbindet, und das grundsätzliche

---

[1]) vgl. u. a. Arnold, „Observations on the Origins of Holy Scripture", *JBL* XLII (1923), 9ff.

Einvernehmen mit dem Vorbehalt der Kritik. Der echte Kern von Kap. xii klingt geradezu wie eine Anweisung für den *nabi* zum rechten politischen Verhalten; ein uneigennütziges und unbefangenes Bündnis mit dem König wird ihm empfohlen. Vom Wesen des weltlichen Hofbeamten ist hier ebensowenig wie von dem des Priesters; aber auch dem radikal-oppositionellen *nabi*, wie wir ihn von den prophetischen Gestalten der Zeit von der Reichstrennung bis zu Hiskia kennen, lässt sich eine solche Belehrung nicht zuschreiben. Es gibt zwischen Samuel und Jesaja nur *einen* historischen Bereich, an dessen Anschauung der prophetischen Aufgabe am Staat die des Erzählers erinnert: den Kreis der *nᵉbiim*, die ich als die rezipierten bezeichnen möchte, d.h. der dem grossisraelitischen Hofe nahestehenden, deren Repräsentant Nathan, und zu denen wohl auch Gad zu rechnen ist. Die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit beider, zumindest aber des ersteren, darf ich wohl als entkräftet bezeichnen [1]). Historisch ist auch die durch David vollzogene Rezeption der geisthaft Berufenen, aber staatlich Amtlosen zu erfassen: er bindet die ihm Anhangenden, den Stand, der sich von seinem Rivalen ab- und ihm zugewandt hat, fester an sich, indem er ihren oder ihre Vertreter mit einem Hofamt belehnt und so das beamtete Nabitum kreiert. Es ist zwar nicht zu belegen, aber wohl zu vermuten, dass dessen Hauptfunktion nicht der reguläre Orakelspruch, für den die reorganisierte Priesterschaft zuständig war, sondern die gewiss schon früher in der Zunft der *nᵉbiim* durch stets erneuten mündlichen Vortrag gepflegte Bewahrung und Mehrung des geformten Traditionsguts gewesen ist, für die man am davidischen Hof und noch mehr am salomonischen ein starkes Interesse voraussetzen darf. Zwar haben wir keine Grundlage, Nathan selbst unter die Geschichtsschreiber aufzunehmen [2]); aber es scheint mir nicht nebensächlich, dass in zwei der vier Geschichtserzählungen, die Rost [3]) als ihrem Kernbestand nach aus der davidisch-salomonischen Epoche stammend erwiesen hat, der Weissagung von 2 Sam. vii und der Thronfolgegeschichte, die Gestalt Nathans eine bedeutende — und zwar überwiegend eine positiv-prophetische, durchweg eine mahnerische — Stellung einnimmt. Seinem Kreis glaube ich unseren Erzähler zuzählen zu sollen. Er gibt in epischer Form der besonderen

---

[1]) vgl. insbesondere Fascher, προφήτης (1927), 116ff.; Jepsen, *Nabi* 94ff.; ferner Rost, *Die Überlieferung der Thronnachfolge Davids* (1926), 65f., 72, 98f.

[2]) vgl. hierzu H. M. Wiener, *The composition of Judges II* 11 *to I Kings II* 46 (1929), 33; Rost, *a. a. O.*, 82.

[3]) *a. a. O.*, insbesondere 38, 47, 54, 79ff., 108f., 139.

Doppelhaltung des rezipierten *nabi*, der Verbindung von Monarchentreue und Monarchenkritik, wie sie Nathan darstellt, die religiös-politische Sanktion der Ursprünge. Sein bipolarer Kompositionsstil ermöglicht ihm, die Position des *nabi* nach Wunsch zu erhöhen, und ihre von keiner Hofbindung antastbare Unabhängigkeit klarzustellen. Herrlich sind die Könige, und gern freut man sich ihrer, aber ihre Herrlichkeit steht unter dem Gericht des Herrn, der sie als seine Statthalter kürt und von ihnen Rechenschaft fordert. Der Sprecher des Herrn aber, der in seinem Namen Könige macht (1 Sam. ix 1, Kön. i), und in seinem Namen sie rügt (1 Sam. xii, 2 Sam. xii [1])), der Herold und Hüter der mittelbaren Theokratie, ist der *nabi*. Der Erzähler führt, indem er dessen Sache führt, auch seine eigene. Dass Sinn und Gehalt der Rezeption des prophetischen Elements sich anscheinend nur unter David bewähren, dass sie anscheinend schon unter Salomo ihre eigentliche aktive Auswirkung einbüsst und sich wohl nur noch durch literarische Tätigkeit ausweist, dass nach der Reichstrennung das neue Amt in Juda verschwunden ist und in Ephraim entartet, dass ein neuer prophetischer Rebellentypus [2]) den abgestorbenen oder degenerierten der Hofpropheten ablöst, das hat dem Werk unseres Erzählers sein Schicksal bereitet.

Dieses Schicksal ist etwas anderes noch als das vielen biblischen Texten gemeinsame, dass sie von mannigfachen Einschüben und Zusätzen überwuchert worden sind. Gilbert MURRAY [3]) hat anschaulich geschildert, wie Bücher des Altertums zu der Gestalt gediehen sind, in der wir sie kennen. Das Buch ist ursprünglich nicht für Hände und Augen von Erwerbern, sondern für die seines Schreibers und etwa noch die von dessen Schülerschaft bestimmt, um dem mündlichen Vortrag, der allein einer Öffentlichkeit die Kenntnis des Werkes vermittelt, die unwandelbare Sicherung zu geben. Neu Erfahrenes und Neudeutung von Altem wird jeweils zwischenein aufgezeichnet, zuerst vom Meister und von den Seinen mit dem Gewissen des urheberischen Bereichs, dann aber von den Erben, immer unverbindlicheren Geschlechtern, mit immer fragwürdigerer Verantwortung dem Zusammenhang gegenüber, bis ein spätes Leserpublikum sich des so Zustandegekommenen ahnungslos bemächtigt und eine noch spätere Literarkritik es zu analysieren beginnt. Für unsere Erzählung hat sich dieses Schicksal eigentümlich besondert. Soweit ihre Erweiterungen

---

[1]) vgl. hierzu ROST, *a. a. O.*, 92ff.
[2]) vgl. *Königtum Gottes*, Kap. VIII B.
[3]) *The Rise of the Greek Epic*[3] (1924), 95ff.

von einer politischen Tendenz bestimmt waren — und das waren sie zum grossen Teil —, ist es ausschliesslich die antimonarchische gewesen; der monarchistischen, die noch bis zum Untergang der Sauliden gespalten sein mochte, lag es danach naturgemäss fern, sich für Sauls Andenken einzusetzen. Die antimonarchische Tendenz aber tritt, von den oppositionell-prophetischen Kreisen getragen, in ein neues Werden, das sich auch literarisch auswirkt und in zunehmendem Masse die Bearbeitung der alten Geschichtstexte beeinflusst. Die drei Stadien dieses neuen Werdens sind durch drei Krisenzeiten charakterisiert: die erste geht der Zerreissung des Reiches voraus, die zweite dem Ende Samariens, die dritte dem Judas. Von den ersten dieser Stadien darf man annehmen, dass es mit einer prophetischen Bewegung gegen die salomonische Despotie (der Kern der Ahiarede, 1 Kön. xi 31-32a, klingt durchaus echt) begann, und alle für die ursprüngliche Einheit von Religion und Politik gegen deren wachsende Scheidung und für das Realbleiben der mittelbaren Theokratie gegen deren formwahrende Fiktivierung Kämpfenden um sich scharte [1]). Seinen literarischen Ausdruck scheint dieses Stadium in dem auf Salomo gemünzten Mahnruf, der zum Kernbestand des deuteronomischen Königsgesetzes (Deut. xvii 15b-17) geworden ist, in der radikaleren antisalomonischen Kundgebung, die zum Einschub in die Perikope vom Volksbegehren (1 Sam. viii 11-18) verwendet wurde, und in dem extremen Jotham-*maschal* gefunden zu haben. An der Bearbeitung unserer Erzählung hat es wohl ausser dem erwähnten Einschub keinen Anteil. Das übrige wird vornehmlich den beiden späteren Stadien (dem sogenannten elohistischen und dem sogenannten deuteronomistischen) zuzuschreiben sein, in denen die oppositionell-prophetischen Schulen sich mit besonderer Intensität in der Ergänzung der alten Geschichtstexte äusserten, — einer Ergänzung, in der schon jener Geist des frühen Midrasch lebt, der durch das, was er heranbringt, nur ein Verborgenes ans Licht zu holen vermeint. Die beidemal bis

---

[1]) HYLANDER, der *a. a. O.*, 299ff. die Entwicklung im Wesentlichen richtig charakterisiert, sieht „den Priesterkreis in Anatot als geistigen Urheber" der Bewegung an, also einen „kultisch freistehenden und doch inmitten einer alten kultischen Tradition stehenden" Kreis. Ich halte es dagegen für unumgänglich, ein *volkstümliches*, von je volksverwobenes Element als die organische Mitte der Aktion anzusehen. Zu dergleichen gehört eine *Schar*, die nicht durch kultisch gebundene, sondern durch eine freie und volkstümliche Tradition vereinigt ist. Wohl aber vermute auch ich, dass die *nᵉbiim* mit Ebjathar ein Bündnis geschlossen haben. — Die ersteren als „ein bewegliches Mittel in der Hand jedes Mächtigen" beurteilen, wie es HYLANDER, *a. a. O.*, 271 tut, heisst, Wesen und Geschichte des Standes verkennen; sie sind oft bei Aufständen zu finden, nie bei Triumphen.

zum eschatologischen Grausen gesteigerte Vorerfahrung der nahenden Katastrophe sah die Schuld der Träger der Zentralgewalt an der inneren Zerrüttung und äusseren Verstrickung und führte sie zuweilen, zwar kaum in den Reden der grossen Propheten [1]), aber in

[1]) Hinsichtlich der Hoseastellen, die SELLIN („Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea," *NKZ* XXXVI (1925), 615ff., 637; *Das Zwölfprophetenbuch*[2] 1929, 13f.) mit Sauls Königtum in Verbindung bringt, kann ich ihm fast durchweg nicht zustimmen. Es sind die folgenden: 1. ix 15ff. bezieht SELLIN (*Orientierung*, 615) auf die „Ungehorsamstat Sauls in Gilgal als den geschichtlichen Anfangspunkt, von dem der Beschluss Jahwes, Israel aus dem Lande zu treiben, datiert". Aber hier wird nicht von der Sünde eines Einzelnen, sondern von der Sündhaftigkeit einer Gemeinschaft geredet: „all ihr Arg ist [schon] in Gilgal [beisammen]". Gemeint ist wohl (wenn man nicht vorzieht, wie bei anderen Stellen an die zeitgenössische Entweihung einer heiligen Stätte zu denken), dass Israels ganze Sündhaftigkeit schon beim Einzug in Kanaan, in dem Standplatz seines Eroberungszugs — man mag noch assoziieren: trotz der 40 Jahre der Wüstenwanderung (vgl. Am. ii 10) — offenbar war. 2. viii 4a soll (*a. a. O.*) auf Sauls Königswahl abzielen. Aber dazu müsste es erst von Kontext abgelöst sein, der ausschliesslich (v. 4b ff.) vom Jungstier des Samariakults als Molekh-Sinnbild handelt; auch auf das *melekh* von v. 10 folgt in 11 der nachdrücklich wiederholte Ruf: Altäre, die zum Sündendienst verwandt sind! (die Septuagintalesung *wajjachdᵉlu mim-mᵉschoach* in v. 10b ist Verlegenheitsausweg; *sarim* salbt man nicht, vgl. NYBERG, *Studien zum Hoseabuche*, 1935, 64), *JHWH* weist wie so oft (vgl. *Königtum Gottes*, Kap. VI) es von sich, dass dieser Kult sich auf ihn beruft und ihm zu gelten vorgibt. 2. viii 10b übersetze ich nicht wie NYBERG, „haben sie wenig zu holen von der Aussage des Melek Sarim" (ich vermag an NYBERGS „schöpfen, holen" für vii 5 und diese Stelle nicht zu glauben), sondern: „dass sie sich ein Weilchen noch winden von der Last des Melekh Sarim", welcher Name wohl mit NYBERG als ein mit *JHWH* Zᵉbaoth paralleler erklärt werden mag. Ich kann übrigens, obgleich ich in der Interpretation der Stelle NYBERG nahestehe — dessen Ernstnehmen des masoretischen Textes alle Beachtung verdient —, die meisten seiner Molekh-Deutungen nicht annehmen. 3. Zu x 3a zieht SELLIN, *a. a. O.*, 616 1 Sam viii 4, 19 und zu x 3b β 1 Sam x 27 heran, aber die Ähnlichkeiten sind äusserlich, und Hosea steckt ja überhaupt voller Texte, die er sehr eigenmächtig wendet und verwendet. Es geht um Zeitgenössisches: *ki 'atha jomru* darf man nicht mit SELLIN durch „Ja ferner sagten sie" wiedergeben. Was auf *jomru* folgt, ist rhetorische Frage. Das Volk pflegt jetzt zu sprechen: „Haben wir [etwa] keinen König?" Antwort des Propheten: „Wenn wir *JHWH* nicht fürchten, — der König da, was kann der für uns tun!" Die Anklage wegen der Bündnispolitik schliesst sich zwanglos an. 4. v. 1 bezieht SELLIN, *a. a. O.*, 637 auf die Loswahl zu Mizpa (Samuel sei „den Priestern und dem Volke und damit auch dem neugewählten Könige ins Garn gegangen") dagegen *Zwölfprophetenbuch*[2], 63 nicht mehr; doch wird hier die Stelle in der Einleitung S. 14 noch unter denen angeführt, die die Schuld des Königtums bewiesen. Es handelt sich hier, wie das parallele Tabor zeigt, ebenso wie iv 15 um entweihte Heiligtümer. 5. Die einzige Stelle, die in der Tat an das Volksbegehren denken heisst, ist xiii 10. Nur darf man „Gib mir einen König *und Fürsten*" nicht auf den Einzelvorgang von 1 Samuel viii beschränken; es meint den Wunsch nach einem richtigen vollständigen völkerweltgemässen Staatswesen mit allen zugehörigen Obrigkeiten und Einrichtungen, der sich in jenem ausgesprochenen Verlangen nur dokumentiert. Auch erscheint es mir nicht berechtigt, *ethen* wie SELLIN (unter Berufung auf LUTHER) präterital zu

Texteinschüben der sie überbietenden Schüler auf die Urschuld des Volkes zurück, das einst, das schlichte Leben der Gottesfreiheit unter keiner anderen Herrschaft als der *JHWH*s und unter der Leitung des von ihm zur Leitung charismatisch Bestellten verschmähend, das verhängnisvolle Königtum der Völkerwelt sich einverleibt habe. Die unmittelbar aus den Überlieferungen der Frühzeit schöpfende theokratische Kunde unseres Erzählers, in monumental einfachen Sprüchen wie viii 7b und der verirrte xii 12b ausgesagt, wird nun von theokratistischer Kundgebung durchsetzt [1]). Nicht als ob diese geistesgeschichtlich nicht die rechtmässige Fortführung jener wäre; aber nun waltet nicht mehr das Zu-Worte-werden einer Tatsache, sondern das leidenschaftliche Bemühen um die Wiederbringung einer verlorenen Welt. Unser Erzähler, wohl selber schon unter dem selbstherrlich gewordenen Königtum leidend, hatte sich die schwere Frage nach Herkunft und Ziel der *mᵉlukha* gestellt und hatte sie in epischer Reinheit, durch ein erzähltes Ja und Nein in einem beantwortet; nun wiederholen zornige Stimmen das Nein so laut und so variantenreich, dass in den Abschnitten, wo sie ertönen dürfen, das Ja übertäubt wird. Die anderen Abschnitte, die ihrem Inhalt und ihrem Bau nach sich solcher Überarbeitung verwehren, bleiben in ihrer Grundverfassung. Zwei Textgruppen zeichnen sich nun scharf gegeneinander ab. Dem kritischen Blick musste es geboten erscheinen, sie verschiedenen Quellenschriften zuzuweisen; er muss, wenn eine andre Einsicht ihn überkommt, ihr lange misstrauen, bis sie sein Vertrauen erzwingt.

überzetzen. Zu verstehen ist: „Ich gebe dir [jeweils] einen König in meinem Zorn und nehme ihn [jeweils] in meinem Grimm". Das geht wie das „all ihre Könige fallen" von vii 7 auf die Reihe von Königsmorden mit Dynastienwechsel: wenn nach Ermordung eines Königs ein neuer Dynast sich erhebt, spricht Gottes Zorn daraus, und wenn der Mörder ermordet wird, desgleichen.

[1]) Dass diese beiden nicht (auf Grund einer Schichtungsuntersuchung von Kap. viii und xii wie die von mir unternommene) prinzipiell unterschieden worden sind, hat zu Auffassungen geführt, wie, dass das Königtum, erst als es verschwunden war, in der Weise bekämpft werden konnte, wie es hier geschieht (GRESSMANN, *Geschichtsschreibung*², 28f.).

LA DERNIÈRE ÉTAPE DE LA RÉDACTION SACERDOTALE

PAR

P. GRELOT
Paris

Dans l'étude de la constitution de Pentateuque, les repères chronologiques n'abondent pas. Le papyrus pascal d'Eléphantine en fournit un (voir: *VT* V, 1955, p. 250). Sa date, 419, constitue un *terminus post quem*: 1) pour la fusion des législations deutéronomique et sacerdotale 2); pour la rédaction de certaines lois sacerdotales complémentaires, auxquelles le papyrus s'apparente, mais qui représentent un état plus évolué du droit coutumier. Partant de là, on peut, semble-t-il, élargir l'enquête et étudier, à partir des textes connexes au document d'Eléphantine, *la dernière étape rédactionnelle du code sacerdotal*. En effet, les textes en question (Ex. xii 15-20, d'ailleurs composite: 15-17 et 18-20; Lev. vii 19*b*-21; le calendrier liturgique inséré dans Lev. xxiii, cf. Nomb. xxviii-xxix; Nomb. ix 6-14, également composite: 6-13 et 14) présentent des caractères bien tranchés à un double point de vue: juridique et doctrinal, stylistique et littéraire. D'une part, ces caractères les distinguent, soit de l'histoire sainte sacerdotale (qui y est supposée connue) soit des codes suivis (comme la loi de sainteté, le code de pureté, la loi des sacrifices). D'autre part, les mêmes caractères se retrouvent, non de façon isolée mais la plupart du temps groupés, en d'autres endroits du *corpus* sacerdotal. Leur étude systématique doit donc permettre d'étendre à tout un ensemble de lois les conclusions tirées précédemment. On groupera ici ces caractères sous trois chefs: 1) l'image du judaïsme qui se dégage des textes; 2) les préoccupations qui animent leurs rédacteurs; 3) les formes littéraires auxquelles ils recourent.

I. L'image du judaïsme qui se dégage des textes

Plusieurs traits importants sont à relever: les formules d'excommunication, l'assimilation du *ger* à *l'ezraḥ*, les allusions à la dispersion juive.

1. *Les formules d'excommunication.*

Ex. xii 15 & 19, Lev. vii 20 & 21, Nomb. ix 13, comportent cinq excommunications formulées en termes identiques: „(quiconque fera ceci ou cela,) cette personne-là sera retranchée de . . ." (וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָהִיא מִן . . .). Les anciens codes formulaient des lois pénales: talion (Ex. xxi 24; Deut. xix 21), amende ou compensation (Ex. xxi 11, 19, 22, 26ss., xxii 1-15; Deut. xxii 29; Lev. xix 20), bâtonnade (Deut. xxv 2-3), peine de mort pour les délits les plus graves, soit civils, soit religieux (Ex. xxi 12-17; Deut. xiii 6, 10, 16, xvii 5, xxi 21, xxii 22; Lev. xx 15-16). Le code de sainteté recourt volontiers à des formules plus générales: „son sang retombera sur lui" (Lev. xx 9, 11, 12, 13 etc. cf. Ez. xviii 13), „il portera le poids de sa faute" (cf. akk. *našū arna*: Lev. xvii 16, xix 8, xx 17, etc.; cf. Ez. xviii 20). Ce sont là des expressions de la responsabilité personnelle qui n'expliquent pas la manière pratique dont les coupables sont châtiés (sauf exception, lorsque la nature du châtiment est précisée: Lev. xx 16, mise à mort). La perspective est moins celle des *codes pénaux* énonçant des sanctions *sociales* que celle des *traités théologiques* énonçant les sanctions *divines*. Aussi est-il indiqué en plusieurs endroits que Dieu se réserve de châtier ceux qui contreviennent à ses lois: „(Celui qui fait ceci ou cela), *je le retrancherai* du milieu de mon peuple" (Lev. xvii 10, xx 3, 5, 6). Il semble qu'en ces endroits le verbe „retrancher" est employé comme un euphémisme pour désigner la mort: non celle qu'inflige la société à ses membres, mais celle dont Dieu frappe les hommes en tant que juge et maître souverain (comme dans Ez. xviii). Le même verbe כרת employé absolument au passif pourrait avoir le même sens dans Lev. xx 17, xvii 14 (comme dans Ps. xxxvii 22); de même peut-être, en Lev. xxii 3, l'expression: „sera retranché de ma présence".

Ce sens est beaucoup moins évident dans les passages suivants: Lev. xvii 4: „cet homme sera retranché du milieu de son peuple" (מֵעַמּוֹ); xvii 9: „. . . du milieu de sa parenté" (מֵעַמָּיו); xx 18: „ils seront retranchés tous les deux du milieu de leur peuple"; xix 8: „cette personne-là sera retranchée de sa parenté", et xviii 29 (même formule au pluriel). L'imprécision même de l'expression ouvre la voie à une interprétation *sociale*. Être retranché d'une communauté, ce n'est pas nécessairement mourir; encore moins être mis à mort par ses membres. C'est proprement en être expulsé, ne plus partager sa vie — bref: être *ex-communié*. En l'espèce, il s'agit de la communauté sacrale que constitue le peuple de Dieu; c'est pourquoi l'autorité

qui „retranche" le coupable n'a pas besoin d'être précisée: c'est l'autorité de Dieu même, exprimée dans sa Loi. En manquant à la Loi, le coupable se retranche lui-même de la communion de son peuple et de la communion de son Dieu.

On voit comment, par une dégradation insensible, le verbe *retrancher* devient, dans le code de sainteté, un terme technique désignant une peine spéciale, d'ordre à la fois social et religieux. On peut se demander si plusieurs des passages cités n'appartiennent pas à une seconde couche rédactionnelle qui complèterait le texte primitif de ce code; c'est le cas notamment pour xviii 29, peut-être pour xvii 8 (les vv. 8-9 reprennent 3-4 en distinguant deux catégories d'offrants). Mais il reste xvii 4, xix 8 (mention explicite de la sainteté de Yahwe [1]), xx 18. Il semble donc que l'élaboration de la formule d'excommunication soit attribuable aux rédacteurs du code de sainteté, qui l'ont employée *avec des variantes* notables. Ensuite, on la retrouve *sous une forme stéréotypée*, identique le plus souvent à celle de Lev. xix 8: „cette personne sera retranchée de . . ." (var.: „cet homme", Lev. xvii 8; ou, sans sujet exprimé: Ex. xxx 33 & 38). Le désignation de la communauté sacrale admet aussi de légères variantes: „. . . de son peuple" ou „. . . de sa parenté" (מֵעַמָּה ou מֵעַמֶּיהָ, aisément pris l'un pour l'autre, comme en témoignent les variantes du grec): Gen. xvii 14, Ex. xxx 33 & 38, xxxi 14, Lev. vii 20, 21, 25, 27, xxiii 29, Nomb. ix 13, xv 30; „. . . d'Israël": Ex. xii 15, Nomb. xix 13; „. . . de l'Assemblée" (קהל): Nomb. xix 20; „. . . de la communauté (עֲדַת) d'Israël": Ex. xii 19 [2]).

Tous les passages où figurent ces excommunications, sauf Gen. xvii (histoire sainte sacerdotale) et le code de sainteté, ont une allure de pièces rapportées: lois complémentaires sans rapport avec leur contexte, ou articles additionnels ajoutés après coup. Dans Gen. xvii 14, la construction présente d'ailleurs des anomalies et l'on peut supposer sans invraisemblance que la clausule en question a été insérée après coup dans un texte primitif ainsi conçu: „L'incirconcis, le mâle dont on n'aura pas coupé la chair du prépuce a violé mon alliance" [3]). On est donc en présence d'un véritable *code pénal* aux articles dispersés,

[1]) A moins qu'en cet endroit la formule d'excommunication ne soit adventice (cf. le texte parallèle de vii 18)

[2]) Noter dans ces dernières formules une définition de plus en plus précise et technique du *groupe* dont le coupable est retranché.

[3]) Sujet masculin, au début du verset (le mâle); formule d'excommunication avec sujet et verbe au féminin; verbe final de nouveau au masculin. Même anomalie, mais moins visible, dans Lev. xix 8.

élaboré sous l'influence et dans l'esprit du code de sainteté. Les juristes ont voulu y préciser nettement les conditions requises pour appartenir à l'assemblée sainte du peuple de Yahwé. La rédaction de ces articles paraît en rapport avec le dernier remaniement du code de sainteté.

2. *L'assimilation du ger à l'ezraḥ.*

Deux textes apparentés au papyrus pascal font mention du *ger* et de l'*ezraḥ*: Ex. xii 19 et Nomb. ix 14 (qui renvoie implicitement à Ex. xii 49). On retrouve les deux termes côte à côte dans: Lev. xvi 29 (étroitement apparenté à xxiii 27-32), xvii 15 (semble une addition dans l'esprit de Nomb. xix), xviii 26, xxiv 16 & 22, Nomb. xv 16 & 29, Jos. viii 33 (les deux mots sont absents du *sam.*), Ez. xlvii 22. Lev. xxiii 42 ne mentionne que l'*ezraḥ*; par contre d'autres textes, qui ne nomment que le *ger*, semblent y voir la même catégorie de personnes que visent les précédents passages (par exp. Lev. xix 33-34, cf. 15-18).

La traduction de *ger* et *ezraḥ* est épineuse [1]). Ex. xii 43-49 en fournit peut-être la clef. Tout étranger (בֶּן־נֵכָר) est absolument écarté de la Pâque, qu'il s'agisse d'un mercenaire (שָׂכִיר) ou d'un homme libre installé à demeure dans la terre d'Israël (תּוֹשָׁב); cependant, l'esclave acquis à prix d'argent y participe, à condition d'avoir été circoncis, comme le prévoit Gen. xvii 12-13. Le *ger* fait partie comme l'*ezraḥ* de la communauté sainte d'Israël (עֵדָה, p. 47) [2]). Pour faire valoir son droit à célébrer la Pâque, il lui suffit de prouver qu'il est circoncis (48). Le plus simple est de penser qu'en distinguant ces deux catégories d'hommes, les juristes se placent non au point de vue du *peuple* saint (comme précédemment), mais à celui de la *terre* sainte, où certains membres du peuple sont enracinés depuis longtemps, indigènes, autochtones (*ezraḥ*), tandis que d'autres sont qualifiés de *gerim*, soit parce qu'ils n'y sont jamais que des *hôtes* de passage, soit plutôt parce qu'ils *séjournent* dans les pays étrangers. Peut-être les juristes juifs, en faisant cette distinction, se conformaient-ils à l'optique de l'administration perse, à laquelle ils étaient liés comme Esdras et l'expéditeur du papyrus pascal. Aux yeux de cette dernière, les juifs régis par la *Loi du Dieu du Ciel* se rangeaient dans deux catégories différentes: d'une part, ceux de Samarie et de Judée, préfectures séparées seulement depuis Néhémie, où le judaïsme était autochtone et la

[1]) Discussion dans l'article de H. Cazelles, *La mission d'Esdras*, *VT* IV (1954), p. 126 s.

[2]) Cf. Lev. xviii 24-26, où *ger* et *ezraḥ* sont opposés, sur pied d'égalité, aux anciens habitants de Canaan.

Loi de Moïse, „loi du pays"; d'autre part, les juifs dispersés dans tout l'empire, que leur statut personnel soustrayait aux lois des pays où ils *résidaient*. H. CAZELLES a proposé naguère de voir dans l'*ezraḥ* essentiellement les samaritains [1]). Cette interprétation me paraît trop restrictive; mais il reste vrai que le samaritain (quoique non exclusivement lui) est un *ezraḥ*. Il resterait à déterminer dans quelle mesure, à la fin du 5ème siècle, les „gens du pays" de vieille souche regardaient encore comme des *gerim* (ou *garim*, comme le propose H. CAZELLES) les rapatriés revenus d'exil durant le siècle écoulé [2]).

Quoi qu'il en soit, la mention du *ger* et de l'*ezraḥ* dans Ex. xii 19 et Nomb. ix 14 invite à placer *après* 419 la rédaction du groupe de lois auquel appartiennent ces péricopes. Cette législation avait apparemment pour but d'unifier les coutumes et le statut des deux catégories de personnes composant l'*assemblée d'Israël*, en même temps que d'établir les droits et devoirs des juifs de la *diaspora*, que l'autochtone devait traiter „comme des compatriotes" (Lev. xix 34). On admettrait volontiers que Jos. viii 33 et Ez. xlvii 22 proviennent de remaniements effectués à la même époque [3]). Le second texte montre que *ger* et *ezraḥ* ont un droit égal à la *terre* d'Israël, tandis que le premier explique comment ils participent à la même *Alliance*. Est-ce par hasard que Jos. viii 30-35 concerne justement le renouvellement de l'Alliance sur l'Hébal et le Garizim (cf. Deut. xi 20 et xxvii 1-26)? Si l'on voyait là une discrète allusion aux samaritains, la thèse de H. CAZELLES se trouverait renforcée.

3. *Les allusions à la dispersion juive.*

„Vous ne mangerez pas de pain levé; en quelque lieu que vous demeuriez (בְּכֹל־מוֹשְׁבֹתֵיכֶם) vous mangerez des azymes" (Ex. xii 20).

---

[1]) *Art. cit.*, p. 131.

[2]) Tout dépend peut-être de la définition que l'on donne des samaritains. Si par ce mot l'on entend uniquement la *ḥēl shōmerōn* (Neh. iii 34), ils ne constituent pas *à eux seuls* la population indigène (*ezraḥ*) demeurée dans le pays après 586. Mais si l'on remarque que les judéens non déportés avaient été politiquement rattachés à la préfecture de Samarie, tandis que la reconstitution progressive de Jérusalem, de son temple, de ses murs, et finalement son érection en province autonome, étaient l'oeuvre des *seuls* rapatriés (des „fils de la captivité"), alors la position de H. CAZELLES s'entend fort bien. Il reste que, de ce point de vue, le haut clergé sadoqite, descendant du grand-prêtre Josué (rapatrié vers 520), aurait dû être compté parmi les *gerim* (ce qui ne semble pas être le cas).

[3]) Soit: une édition d'Ezéchiel complétée, et peut-être la rédaction définitive de Josué. COOKE (*ICC*, 426), BERTHOLET (*HzAT*, 166), FOHRER (99) sont d'accord pour voir dans Ez. xlvii 22-23 une adjonction insérée par un éditeur postérieur.

Le rédacteur se représente donc la communauté d'Israël (vv. 19) comme installée en des lieux divers, mais partout les interdits des Azymes doivent être respectés (ce qui rappelle le papyrus pascal). La formule employée pourrait provenir d'Ez. vi 6 & 14 (avec suff. de la 3ème pers.). Mais tandis qu'en cet endroit elle désigne les lieux d'installation des Israélites en Canaan, elle évoque tout autre chose dans Ex. xii 20, xxxv 3, Lev. vii 26 (répété en iii 17), xxiii 3 & 31. En tous ces passages, il est question de préceptes fondamentaux observables dans la *diaspora*: Azymes, Sabbat, interdits noachiques, chômage au jour de l'Expiation. Nomb. xxxv 29 est plus difficile à expliquer dans la même perspective, car il s'agit là d'une loi réglant le droit d'asile dans les villes de refuge. Mais il faut remarquer qu'au vv. 15 le législateur assimile aux „enfants d'Israël" (considérés comme *déjà installés* dans le pays) le *ger* et le *toshab* qui vivent parmi eux. Or en Ex. xii 43-49, le *toshab* désigne une catégorie d'étrangers tandis que le *ger* est membre de la communauté comme l'*ezraḥ*. L'allusion à l'état dispersé du peuple juif dans Nomb. xxxv 15 explique la formule de xxxv 29. Par contre, dans Lev. xxiii 14 & 21, on est en présence d'une *clausule rédactionnelle*, dont Lev. iii 17 et xxiii 31 permettent d'apercevoir l'origine. Le dernier travail rédactionnel effectué sur Lev. xxiii trahit ainsi sa parenté avec Ex. xii 15-20 & 43-49, Lev. vii 19*b*-26, (iii 16*b*-17), xxiii 28-32.

II. Les préoccupations des rédacteurs

1. *Préoccupations d'ordre théologique: la communauté d'Israël et la pureté rituelle.*

Ce qui vient d'être dit montre combien était vive, chez les derniers rédacteurs sacerdotaux, la préoccupation de la *communauté d'Israël*. Sans doute ne faut-il pas oublier en cette matière le point de vue de l'administration perse. Reconnaissant dans le judaïsme une communauté autonome régie par sa loi propre, elle ne pouvait que désirer voir cette loi se fixer et les conditions d'appartenance au judaïsme se préciser rigoureusement. Ainsi tous les juifs bénéficieraient-ils d'une protection officielle pourvu que, se conformant au statut légal établi uniformément pour eux dans tout l'empire, ils pussent à bon droit se réclamer de la communauté d'Israël. Nous voyons, en 411 et 407, les juifs d'Eléphantine recourir aux autorités de Jérusalem pour que, sur l'intervention de celles-ci, le satrape d'Egypte fasse justice à leurs réclamations (*A.P.* 30-33): leur appartenance à une communauté constituait pour eux la meilleure des sauvegardes.

Cette nécessité administrative coïncidait par ailleurs avec les besoins intérieurs du judaïsme. Jusqu'à l'exil, Israël était une nation (indépendante ou protégée) installée dans une terre à elle, soumise à l'autorité de rois issus d'elle. Ce statut politique assurait *ipso facto* la cohésion interne du *peuple de Yahwé*. Au 5ème siècle, la situation était profondément différente. Dans le pays d'Israël vivait une population longtemps soumise à la domination de l'aristocratie samaritaine (depuis la fin du 8ème siècle pour l'ancien royaume d'Israël, depuis 586 pour l'ancien royaume de Juda). A cette population s'étaient joints des rapatriés de la dispersion en nombre relativement restreint, la plupart de leurs frères étant demeurés *au pays de leur exil*. Entre des catégories d'hommes si différentes, la seule base possible d'unité était leur loi. Disséminés parmi les nations, les juifs avaient gardé la conscience vive de leur originalité religieuse: ils étaient, malgré tout, un peuple *à part* (Lev. xx 24), distinct des autres par les *lois et coutumes* qui lui venaient de son Dieu (Lev. xviii 26). Plus ils ressentaient le besoin de sauvegarder l'essentiel de leur tradition nationale et religieuse, plus ils étaient amenés à approfondir la conception théologique de la *communauté sacrale* fondée sur l'Alliance sinaïtique. Cette idée occupait déjà une place importante dans le Deutéronome (Deut. vii 1-6 etc.) et le code de sainteté (Lev. xix 2*b*). Dans l'histoire sainte sacerdotale, elle passe au premier plan, comme le montre l'emploi fréquent des expressions techniques: „la communauté" (עדה), Ex. xvi 22, Nomb. i 16-18; „la communauté d'Israël" (עדת ישראל), Ex. xii 3, 6; „. . . des Enfants d'Israël", Ex. xvi 1, 2, 9, 10, Nomb. i 2, xiii 26; „l'assemblée (קהל) de la communauté des enfants d'Israël" (Ex. xii 6, Nomb. xiv 5), etc. Pour faire coïncider le judaïsme *réel* avec ce judaïsme *idéal*, n'était-il pas urgent *de réunir et d'harmoniser toutes les lois provenant des anciens âges* qui en définissaient les structures organiques? Ne convenait-il pas aussi de préciser les cas d'exclusion? Le groupe de lois additionnelles dont on a énuméré déjà trois traits caractéristiques répond exactement à cet état d'esprit. Ex. xii 19 mentionne explicitement la *communauté d'Israël*.

La préoccupation de la *pureté* rituelle (cf. sup.), perceptible en Nomb. ix 6-13, se retrouve en un grand nombre d'autres textes: Lev. vii 19-21 (les vv. 15-18 et 22-26 sont également des additifs au code des sacrifices); Lev. xvi clôt le code de pureté, les vv. 29*b*-31, résumant xxiii 27-32, explicitent sur ce point le sens du rituel des Expiations; divers additifs au code de sainteté présentent les mêmes attaches:

Lev. xvii 15-16, xviii (cf. notamment vv. 24-30), xx 22-35 (cf. xviii); Nomb. v 1-4, peut-être vi (cf. 7, 11, 12*b*, quoique le fond du rituel soit certainement archaïque), peut-être également xv 22-30 (en rapport avec Lev. xvi), xix (pour les vv. 11s., cf. Nomb. ix 6s.; mais l'existence des eaux lustrales est attestée déjà dans Ez. xxxvi 25: la date tardive de la rédaction n'implique évidemment pas que la coutume codifiée soit d'introduction récente). On note avec intérêt qu'un grand nombre de ces passages comportent des excommunications et concernent le *ger* et l'*ezraḥ*. L'observation des règles de pureté apparaît ainsi comme l'une des caractéristiques fondamentales du judaïsme, à côté de la circoncision, du sabbat, des Azymes, des interdits noachiques: comme ces préceptes, elle était pratiquable dans la *diaspora*.

2. *Préoccupations d'ordre juridique.*

Animés de ces soucis doctrinaux, les rédacteurs sacerdotaux sont amenés à compléter les recueils législatifs qu'ils ont en mains, et cela de deux manières: en *harmonisant* entre eux les codes et en les *adaptant* à la vie pratique grâce à des précisions inspirées par l'expérience.

Nomb. ix 13 relève à la fois de ces deux procédés: harmonisation de la loi de la Pâque avec le code de pureté, solution d'un cas de conscience pratique. Ex. xii 16*b* et 18 notent deux précisions introduites par l'expérience. Lev. vii 19*b*-21 harmonise le code des sacrifices avec le code de pureté. Dans Ex. xii 19-20, la mention de l'*ezraḥ* et du *ger* et la formule „en quelque lieu que vous demeuriez", adaptent la loi des Azymes aux problèmes du temps présent, comme Ex. xii 43-49 et Nomb. ix 14 le font pour celle de la Pâque.

Il en va de même dans les passages suivants: Ex. xxxv 1-3 (précision complétant xxxi 12-17), Lev. iii 16*b*-17 (cf. xvii 6), vii 15-18 (cf. Lev. xix 5-8; au vv. 8*b* l'excommunication pourrait être un additif qui aurait aussi bien pu figurer après vii 18), vii 22-27 (cf. xvii 6 & 10-14, Ex. xxii 30, Deut. xiv 21), xvi 29*b*-31 (lien entre le reste du ch. xvi, le code de pureté et Lev. xxiii 27-32), xvii 8 (cf. 4-6), 15 (cf. Ex. xxii 30 et Nomb. xix), xviii 24-30 et xx 22-25 (lien entre la loi de sainteté et le code de pureté), xix 33-34 (extension de xix 18 au *ger*), xxiii 28-32 (additifs sur l'Expiation), xxiv 10-16 & 23 (précisions sur le châtiment des blasphémateurs, complétant Ex. xxii 27), 17-22 (applique au *ger* Ex. xxi 12, 20, 24-25); Nomb. v 1-4 (inspiré du code de pureté et de Nomb. xix 11), xv 32-36 (casuistique du sabbat), xix 11-16 (règles

pratiques relatives à une coutume ancienne déjà attestée dans Ag. ii 13; constitue un complément au code de pureté inséré dans le rituel des eaux lustrales), xxvii 1-11 (cas pratique des règles de succession). Cette énumération laisse de côté les lois complémentaires qui constituent des unités distinctes (comme, par exemple, Ex. xxxi 12-17 ou Nomb. xv 22-30) bien qu'un grand nombre d'entre elles présentent des caractères qui les apparentent à la couche rédactionnelle envisagée ici (*ger* et *ezraḥ*, excommunication, rapport avec le code de pureté).

III. Formes littéraires

Les formes littéraires de tous ces textes juridiques sont en rapport avec leur but. On peut y distinguer: 1. des chapitres législatifs distincts; 2. des articles additionnels, énoncés sous une forme préceptive, ou, 3. sous une forme casuistique; 4. ces articles sont parfois accompagnés d'un court récit donnant une base concrète à l'énoncé juridique. Il faut remarquer qu'en plusieurs circonstances la forme préceptive et la forme casuistique s'entremêlent et que les formules d'excommunication (cf. sup.) forment à elles seules une groupe différenciée.

1. *Chapitres législatifs distincts.*

Compte tenu des critères précédents, on peut ranger dans cette catégorie: Ex. xxx 22-33 & 34-38, xxxi 12-17 (qui reprend dans le cadre du Sinaï le contenu de Gen i); Nomb xv 1-16 et 22-31, xix 1-10 et 17-22, xxxv 9-15. Cette liste n'est évidemment pas exhaustive, car les critères retenus pour l'établir ne seraient pas les seuls à considérer si l'on étudiait le problème dans toute son ampleur. Par exemple; Nomb. ix 1-5 reprend Ex. xii 1-14 comme Ex. xxxi 12-17 reprend Gen. i; Ex. xvi, Nomb. v 11-31, vi, reprennent de vieux rituels archaïques pour en donner une interprétation conforme à l'ensemble de la législation sacerdotale, comme le fait aussi Nomb. xix (noter en outre que Nomb. xv 22-31 est étroitement lié à Lev. xvi); Nomb. xxviii-xxix est étroitement lié à Nomb. xv 1-16 et au calendrier liturgique inséré dans Lev. xxiii. Ces analogies ou ces parentés ne sont pas fortuites. *Le nombre des chapitres additionnels appartenant à la dernière mise au point de la compilation sacerdotale pourrait donc être assez élevé,* mais leur examen complet dépasserait le cadre de l'étude entreprise ici.

2. *Articles additionnels sous forme préceptive.*

Ex. xii 15-20, 43-49 (mais 48 renferme une formule casuistique), xxxv 2-3; Lev. iii 17, vii 19*b*, 22-27, xvi 29*b*-31, xvii 8-9, 15, xviii, xx 22-25, xxiii 3 (reprend Ex. xxxi 12-17), 28-32, xxiv 15*b*-16, 17-22, Nomb. xix 11-16 (mais cf. 12*b*!), xxxv 30-34.

3. *Articles additionnels sous forme casuistique.*

Ex. xx 48; Lev. vii 20-22, xvii 16, Nomb. ix 10-14, xv 14-16, 22-30, xxvii 8*b*-11, xxxv 16-29. C'est surtout dans ces deux sortes d'articles additionnels que l'on retrouve l'écho d'un droit coutumier élaboré au contact de l'expérience. C'est l'évidence même pour les articles de forme casuistique; ce n'est pas moins apparent pour des textes comme Ex. xxv 2-3 ou Lev. vii 20-21, Ex. xii 18 ou Lev. xxiii 32*b*.

4. *Récits servant de base à l'énoncé juridique.*

Le souci du concret se remarque notamment lorsque le législateur rattache son exposé juridique à un cas exemplaire qu'il rapporte d'abord. Ainsi dans Lev. xxiv 10-12; Nomb. v 1-4, ix 6-8, xv 32-36, xxvii 1-11, xxxvi 1-12. Bien que plusieurs de ces anecdotes et des décisions de droit qui les accompagnent ne présentent pas d'une façon nette tous les caractères énumérés plus haut, on ne peut guère les séparer les unes des autres, car leur genre même les apparente étroitement.

Nous sommes donc en présence d'un ensemble législatif à la fois fort divers par les matières dont il traite et très homogène par son esprit et ses procédés rédactionnels. Pour en regrouper les morceaux actuellement épars dans le Pentateuque entier, je pense m'être tenu à des critères objectifs: prenant pour point de départ le petit nombre de textes étroitement apparentés au papyrus pascal, j'en ai analysé les traits caractéristiques, puis étendu peu à peu mon enquête aux autres textes où ces traits se retrouvaient. Méthode analogue, après tout, à celle des naturalistes qui reconstituent un squelette entier à partir d'un seul os, dont ils étudient minutieusement la configuration et les connexions. Il faut maintenant réunir l'ensemble des données pour tirer quelques conclusions.

1. On ne peut parler de *code* pour ce groupe de lois et d'articles

complémentaires, comme pour le code de l'Alliance, le Deutéronome, le code de sainteté, le code de pureté ou le code des sacrifices. Bien plus, si le tout est attribuable, *en gros*, à la même couche rédactionnelle, on y sent des additions, des corrections, des retouches (très visibles, par exemple, dans Lev. xxiii).

Mais il serait probablement vain de chercher à reconstituer les étapes d'un tel travail, car l'ensemble est marqué par un esprit commun. Pour caractériser le climat dans lequel il s'effectua, on peut s'appuyer sur les lois dont les principes fondamentaux présentent le plus d'originalité: les excommunications et les articles qui assimilent le *ger* à l'*ezraḥ*. On s'aperçoit ainsi qu'il avait pour but d'assurer l'unité interne de la communauté d'Israël, tant en Judée que dans tous les lieux où des juifs s'étaient installés. A cette fin, il entendait unifier sa législation et la fixer dans une forme définitive: ainsi le statut des juifs dans l'empire perse aurait désormais une base juridique ferme, reconnue de tous et faisant autorité partout.

L'esprit de cet ensemble législatif est fortement marqué par l'influence de la tradition sacerdotale (Ezéchiel, code de sainteté, code de pureté, histoire sainte sacerdotale) — ce qui montre l'appartenance des juristes qui le rédigèrent. Mais *certaines de ses dispositions se réfèrent à d'autres codes* (Lev. xxiv 19-23 renvoie au code de l'Alliance, Lev. xviii présente certaines parentés avec le Deutéronome). Il faut en conclure qu'il n'est pas seulement en rapport avec la compilation finale du *corpus* sacerdotal, mais avec celle du Pentateuque tout entier.

Ses sources sont de trois sortes: 1. les *lois écrites* antérieures à sa rédaction; 2. les *coutumes anciennes*, par exemple: des rituels archaïques réinterprétés dans un sens lévitique (Lev. xvi, Nomb. v 11-31, vi, xix) ou des règles traditionnelles comme l'obligation d'être pur pour célébrer la Pâque (Nomb. ix 6-13); 3. les *solutions plus récentes* proposées par les juristes pour adapter les lois et coutumes aux nécessités de la vie pratique selon les besoins du temps. Cette triple référence est sensible, par exemple, dans le texte actuel du code de sainteté. La forme définitive de celui-ci est ainsi attribuable aux légistes qui rédigèrent les lois complémentaires, et elle est en rapport avec la constitution du Pentateuque. Tout spécialement, dans l'ensemble composite de Lev. xxiii on retrouve d'anciennes lois (fond de P^H), des coutumes sacerdotales mises à jour (calendrier des fêtes complété), des dispositions pratiques complémentaires (vv. 28-32); le tout est fondu et harmonisé avec l'ensemble de la législation au prix d'un certain nombre de gloses.

2. La parenté de plusieurs textes appartenant à cette couche rédactionnelle avec le papyrus pascal d'Eléphantine permet d'assigner à sa constitution un *terminus post quem*: 419. Il s'ensuit que la réunion en un tout cohérent de tous les éléments qui forment le *corpus* sacerdotal est aussi postérieure à cette date. Mais il n'est pas nécessaire d'imaginer qu'ils furent tous rassemblés en un bloc homogène *avant* d'être intégrés, conjointement avec les lois d'autres provenances, dans la compilation du Pentateuque. En tous cas, le document d'Eléphantine prouve qu'en 419 la tradition juridique des milieux sacerdotaux existait encore à l'état séparé. Les autorités perses cherchaient à en faire la base du statut imposé à tous les juifs de l'empire. Il n'est donc pas étonnant qu'un peu plus tard l'intégration et l'harmonisation finale de tous les codes aient été réalisées par des juristes appartenant à ces milieux, comme le prouvent les lois complémentaires analysées ici même.

Le droit coutumier recueilli dans ces lois avait déjà, pour une part, atteint son état définitif en 419 (*A. P.* 21/8, cf. Ex. xii 18). Pour une autre part, il se développa encore avant d'être fixé dans le Pentateuque (*A.P.* 21/6, cf. Ex. xii 16*b* et Nomb. ix 6-13). Pour une troisième part, il se transmit en dehors de la loi écrite et ne fut recueilli que dans la Mishna, dont certains matériaux peuvent ainsi être très anciens (*A. P.* 21/7: la boisson interdite). Au demeurant, il est fort difficile d'assigner une date exacte à chacune des données conservées dans la Torah (par exemple Ex. xxxv 2-3 ou Nomb. xv 32 s.). La date tardive attribuée à la *rédaction* de certaines lois complémentaires ne signifie pas toujours que les *matériaux* mis en oeuvre en ces endroits soient récents.

3. Il est particulièrement intéressant de saisir sur le vif, en 419, l'existence d'un droit coutumier *vivant*, antérieur à la fixation définitive de la Torah. On mesure mieux ainsi la part qui lui revint dans la cristallisation finale de cette dernière. Une fois la Torāh fixée, le droit coutumier n'en continua pas moins d'exister à côté d'elle et de se développer à partir d'elle, *Torah orale* parallèle à la *Torah écrite*. Si la fixation de la Loi marqua une date importante dans l'histoire du judaïsme, il ne s'ensuivit aucune solution de continuité dans la transmission et le développement des coutumes; seulement elles eurent, à partir de cette date, un principe régulateur écrit, uniforme pour tous les juifs.

Il faut encore souligner la continuité des formes littéraires représen-

tées dans la Torah écrites avec celles qu'on s'accorde à reconnaître dans ses commentaires postérieurs, *halakhites* et *haggadiques*. Par exemple, un texte comme Nomb. ix 6-13 relève déjà, pour son temps, de la *halakha*: une *halakha* développée à partir d'une donnée de droit coutumier qu'atteste le papyrus pascal. La *halakha* existait donc en tant que genre traditionnel avant la fixation de la Torah, avec ses buts, son esprit et même ses procédés littéraires (le cas de Nomb. ix 6-13 n'est pas unique). Une fois la Torah fixée, les habitudes d'esprit des juristes et des commentateurs demeurèrent fondamentalement les mêmes. Dès lors, il faut chercher à une époque relativement haute, dans les cercles sacerdotaux (et deutéronomiste) l'origine des genres littéraires liés plus tard au *commentaire* de la Torah, et que nous englobons sous le nom générique (bien imprécis!) de *midrash*. Ce point dépasse les limites de l'étude présente, mais il n'est pas inutile de le signaler [1]).

4. Enfin, les conclusions atteintes en confrontant le document d'Eléphantine avec le Pentateuque recoupent les problèmes généraux que pose aux historiens le judaïsme à la fin du 5ème siècle. Si la compilation finale du Pentateuque est postérieure à 419, le schisme samaritain ne peut en aucune manière être attribué aux mesures prises par Néhémie. De toute évidence, il faut placer vers la fin du 5ème siècle un événement fort important: *l'unification d'une communauté judéo-samaritaine ayant le Pentateuque pour loi*. La manière dont H. Cazelles expliquait naguère le but et la date de la mission d'Esdras fournit à un tel problème une solution extrêmement plausible [2]). Partant du papyrus pascal, je n'ai eu à examiner directement ni la question de la date d'Esdras, ni le sens et la portée de sa mission. Mais s'il est vrai que cette mission fut en rapport avec la constitution finale du Pentateuque, l'étude présente confirme les positions de H. Cazelles sur tous les points essentiels. Si l'on n'accepte pas de voir en Esdras

---

[1]) Cf. Renée Bloch, *Ecriture et Tradition dans le judaïsme*, Aperçus sur l'origine du Midrash (*Cahiers sioniens*, 1954, n° 4, p. 1-34). „A partir de l'époque où se fixe la Loi, écrit l'auteur, codifiant un ensemble de traditions et de lois transmises soit sous forme écrite, soit sous forme orale, la fonction de la tradition orale sera surtout d'interpréter et d'appliquer le Loi écrite" (p. 21). Cette remarque s'applique déjà au travail de compilation législative opérés par les juristes qui donnèrent sa forme définitive au Pentateuque. La Loi existait déjà pour eux sous forme écrite (codes) et sous forme orale (droit coutumier); mais il fallait en harmoniser les données et les adapter à la vie pratique, selon les circonstances concrètes du temps: *midrash halakhite* avant la lettre.

[2]) *Vetus Testamentum* IV, p. 113s.

l'artisan de cette unification législative, condition de l'union en une seule communauté de tous ceux qui se réclamaient de la religion d'Israël et de la Loi de Moïse (qu'ils fussent enracinés dans la terre d'Israël, Judée et Samarie, ou qu'ils fussent dispersés dans tout l'empire perse) alors on trouvera bien étrange qu'un tel événement n'ait laissé aucune trace, même déformée, dans les traditions historiques du Judaïsme.

Tableau récapitulatif

Pour mieux mettre en lumière les connexions des textes allégués, on les trouvera rassemblés ici dans un tableau récapitulatif. Voici la signification des différentes colonnes:

1. Référence des textes. Entre ( ), les textes n'appartenant pas au groupe des lois complémentaires, mais présentant des affinités avec lui ou renfermant des adjonctions qui lui sont attribuables. On remarquera qu'ils sont particulièrement nombreux dans le code de sainteté.

2. Textes parallèles aux premiers, et plus spécialement ceux qui leur servent d'appui ou qu'ils complètent et harmonisent.

3. Formules d'excommunication. Entre ( ), les formules apparentées ou présentant par rapport aux premières des variantes notables. Particulièrement nombreuses dans le code de sainteté.

4. Lois mentionnant explicitement le *ger* et l'*ezraḥ*. Entre ( ), les textes où manque l'un ou l'autre des deux termes bien qu'elles visent les mêmes catégories d'hommes.

5. „En quelque lieu que vous demeuriez" (allusion à l'état dispersé du Judaïsme).

6. Mention explicite de la communauté (עֵדָה ou קָהָל).

7. Souci explicite de la pureté rituelle.

8. Vieux rituels réinterprétés dans un sens lévitique et récits destinés à introduire une décision de droit ou à montrer une loi mise en application.

Ce tableau ne mentionne pas *toutes* les lois complémentaires, mais seulement celles que l'on peut déceler à l'aide des critères reconnus dans les textes apparentés au papyrus pascal.

1	2	3	4	5	6	7	8
Genèse							
(xvii 1-14)		14					
Exode							
xii 15-17	Lev. xiii 6-8	15			(15)		
18-20	cf. Lev. xxiii 32	19	19	20	19		
43-49	Ex. xii 1-14 Gen. xvii 1-14		48-49		47		
xxx 22-33		33					
34-38		38					
xxxi 12-17	Gen. i 1-ii 3 Ex. xx 8-11 xxiii 12 xxxiv 21 Ez. xx 12	14b					
xxxv 1-3	Ex. xxxi 12-17			3	1		
Lévitique							
iii 16*b*-17	Lev. vii 23-25			17			
vii 16-18	Lev. xix 5-8						
19-21		20, 21				19-21	
22-25	Lev. xvii 3-6	25					
26-27	Lev. xvii 10-14	27		26			
x 9-11	Ez. xliv 21					10	
xvi 1-34	Ez. xlv 18-20				15, 33	16, 19	Rituel
29*b*-31	Lev. xxiii 27-32		29			30	
(xvii) (1-7)		(4)					
8-9	Lev. xvii 1-7	9	(8)				
(10-12)		(10)					
(13-14)		(14)					
15-16	Ex. xxii 30 Nomb. xix		15			15	
xviii		29	26			24-30	
(xix) (5-8)	Lev. vii 16-18	8*b*					
33-34	Lev. xix 18		(33-34)				
(xx)		(3,5,8) (17,18)					
22-25	Cf. xviii 24-30					22-25	
(xxii 3-9)	(Code de pureté)	(3)				3-9	
xxiii 3	Ex. xxxi 12-17			3			
4-8	Ez. xlv 21						
21				21*b*			
24*b*-25							
27	(Ez. xlv 18-20)						
34*b*-38	Ez. xlv 25						
PH (9-14)				14*b*			
PH (15-20)							
PH (39-43)			42*b*				
28-32	Lev. xvi 29*b*-31 cf. Ex. xii 18-20 xxxi 12-17	29		31			

1	2	3	4	5	6	7	8
xxiv 10-16 & 23	Ex. xxii 27		16*b*		14		Récit
17-22	Ex. xxi 12, 20,24		22				
Nombres							
v 1-4	(divers)				(2, 4)	2-3	(récit)
11-31							Rituel
vi						6-12	Rituel
ix 1-5	Ex. xii 1-14 Lev. xxiii 5						(récit)
6-13	Nomb. xix 11	13				6-13	Récit
14	Ex. xii 1-14, 43-49		14				
xv 1-16	Code des sacrifices		14-16				
22-31	Lev. xvi	30	29		24-26		
33-36	Ex. xxxi 12-17				35		Récit
xix	cf. Ag. ii 13 Ez. xxxvi 25	13, 20	(10)		9-20	1-22	
xxvii 1-11	Nomb. xxvi 33				2		Récit
xxviii 1 à xxx 1	Lev. xxiii etc.						
xxxv 9-29	Ex. xxi 13-14 Deut. xix 1-13		(14)	29	12		
30-34	Deut. xix 15 Gen. ix 5 Lev. xviii 24-30					34	
xxxvi 1-12	Nomb. xxvii 1-11						Récit
Josué							
viii 30-35	Ex. xx 25 Deut. xi 29, xxvii		33				
Ezéchiel							
xlvii 21-23	Nomb. xxxiv 13-15		22				

THE CONTRIBUTION OF SOUTH SEMITICS TO HEBREW LEXICOGRAPHY *)

BY

EDW. ULLENDORFF
St. Andrews

The object of this short paper is to investigate, with the aid of a few representative examples, the contribution which the South Semitic languages have to offer to the elucidation of the Hebrew vocabulary. Under "South Semitic" I propose to subsume classical Ethiopic (or Gəʿəz) and Old or Epigraphic South Arabian (abbreviated ESA), in the first place, and some of their modern tongues, in the second instance. Among these latter I am thinking primarily of Tigriña, Tigre, and Amharic, in the Ethiopian sphere, and of Soqoṭri, Mehri, and Šḫauri, on the South Arabian side. The term 'Hebrew lexicography' will cover mainly the Old Testament (for I am conscious, in addressing this Society, of the Rabbinic maxim דע לפני מי אתה עמל 'know before whom thou toilest'), but will not altogether exclude post-biblical phases of Hebrew.

The close connexion between Ethiopic and Hebrew had already been recognized by the great Job Ludolf in the 17th century — incidentally, one of the most remarkable Orientalists and linguists of any period whose writings remain a mine of recondite information to this day [1]). Thereafter, we only find the occasional reference to Ethiopic in Hebrew grammars and dictionaries. In 1825, the theologian, Hebraist, and Orientalist, H. Hupfeld, published his *Exercitationes Aethiopicae*, and other distinguished grammarians of Hebrew, among them Gesenius [2]), Ewald [3]), and König [4]), began to give

---

*) Text of a paper read to the winter meeting of the Society for Old Testament Study, London, January 1956.

[1]) See J. Flemming, "Hiob Ludolf, ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Philologie", in *Beiträge zur Assyriologie*, vols. I and II, 1889.

[2]) *Hebräisches Elementarbuch*, later *Hebräische Grammatik*.

[3]) *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*.

[4]) *Neue Studien über Schrift, Aussprache, und allgemeine Formenlehre des Aethiopischen*.

attention to the claims of Ethiopic. The greatest student of Ethiopic in modern times, August DILLMANN, also came to this discipline from theology and the Old Testament [1]).

The discovery and development of South Arabian studies were initiated by men who were primarily travellers and Orientalists, but at least two of the early explorers in this field, Joseph HALEVY and D. H. MÜLLER, were also outstanding Old Testament Scholars. And at the present time the handful of students of South Arabian have been strengthened by the recent labours of W. F. ALBRIGHT in this domain.

In focussing attention on the contribution of South Semitics to Hebrew studies, we must, of course, allow that the inverse process, the impact of Hebraic-Jewish elements on the South Semitic area, is a good deal more pronounced. I have recently subjected that impact to a detailed examination which is to appear in the new *Journal of Semitic Studies*.

The major dictionaries of O.T. Hebrew have, of course, long included at least some Ethiopic and South Arabian material. And DILLMANN's monumental *Lexicon Linguae Aethiopicae* contains a very large number of comparative Hebrew etymologies, many of which will not, however, withstand critical examination in the light of modern linguistic knowledge. GESENIUS' *Handwörterbuch* to the O.T. and BROWN, DRIVER, BRIGGS' dictionary include ample and generally sound references to the South Semitic languages, but KOEHLER's recent *Lexicon* represents, at least in this respect, a retrograde step — and, incidentally, a very large proportion of the Ethiopic words listed in it appear in very oddly mis-spelt forms (a criticism which does not apply to BAUMGARTNER's Aramaic part).

Here are a few examples of the value that will accrue to Hebrew lexicography through closer examination of the South Semitic languages:

The root *'dm* connotes in Hebrew, Arabic, Ugaritic, etc., 'to be red' or 'brown' or generally the colour of the human skin (so also in some of the Cushitic languages [2]). In Ethiopic this root appears in this particular meaning only as an Arabic loan-word *'adīm* 'of red skin'; the usual word for 'red' is *qyḥ* in the Abyssinian languages.

---

[1]) Cf. the valuable biographical sketch of DILLMANN by Enno LITTMANN, now reprinted in the latter's *Ein Jahrhundert der Orientalistik*, Wiesbaden 1955.

[2]) Cf. M. COHEN, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du Chamito-Sémitique*, Nos. 15 and 74.

The meaning of the word *'dm* (and its derivatives) in Ethiopic is 'to be pleasant', 'to enjoy', 'voluptate afficere' (DILLMANN, *Lexicon*, col. 800). There can be little doubt, in my view, of the semantic connexion between the colour 'red' and the 'pleasant, enjoyable, delightful'. Esau asks Jacob to give him מן האדם (*Gen.* xxv 30), the 'sweet' or 'pleasant smelling', the 'delicious', the 'red stuff'. In *Song of Songs* v 10 we find: דודי צח ואדום 'my beloved is white and ruddy'; and since *ṣaḥ* is 'milk-white', 'pure-white' [1]), *'adom* might well be 'pleasant', 'desirable' in this particular context. That 'red' was considered 'beautiful', 'pleasant', becomes also clear from the description of David in 1 *Sam.* xvi 12 as אדמוני עם יפה עינים וטוב ראי 'reddish with fine eyes and good looks'.

There exist quite a few well-attested instances of 'irregular' laryngal and sibilant correspondences between Hebrew and South Semitic, but we cannot go into the details and causes of this phenomenon in the present context [2]). May it suffice here to mention such well-known roots as *zrʿ* 'to sow' in Hebrew, Arabic, Syriac (Ugaritic *drʿ*) [3]), but *zrʾ* in Ethiopic and *ḏrʾ* in South Arabian; Hebrew *ʿegel* 'young bull', 'young animal', but Ethiopic *ʾəgʷəl*, etc., etc. I mention this matter because I have not hitherto seen it pointed out that Hebrew *leḥem* 'bread', Arabic *laḥm* 'meat', should be placed together with Ethiopic *lahm* 'cow'. Thus the root *lḥm* expressed in Semitic simply the staple-diet and would, therefore, vary in the different regions. In Ugaritic the verb *lḥm* is 'to eat' [4]) and the noun may possibly signify nothing more definite than 'food' in general. In the South Arabian language of the island of Soqoṭra *leḥem* means 'fish'.

Somewhat similar considerations apply to Hebrew *'aryeh* 'lion', for Accadian *arū* is 'eagle', Arabic أروى 'mountain-goat'. In Geʿez *'arwe* is a 'wild beast'. There is no reason to think, as KOEHLER does, that *'aryeh* is an African loan-word: the Ethiopic word for 'lion' is *'anbäsa*. Since the animal which we now call 'lion' was not indigenous in Palestine, we may, in fact, doubt whether *'aryeh* always and necessarily describes that particular animal — or might, perhaps, be the gene-

---

[1]) See GORDIS, *Song of Songs*, p. 89.

[2]) See, however, the present writer's *Semitic Languages of Ethiopia*, London 1955, p. 29 *et seqq.*

[3]) Cf. now also the remarks in GORDON, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 22-23, § 5, 3-4.

[4]) GORDON, *Ugaritic Manual*, p. 284.

ric term for the principal wild and strong beast of the Palestinian fauna.

Already on a previous occasion [1]) I had briefly invited attention to the connexion between Hebrew *pittah* 'to seduce' and Ethiopian *fätäwä* 'to desire, love'. In Ugaritic, *pty* is attested in the probable meaning of 'to copulate' [2]). In Arabic *fty* is 'to be youthful'. We may thus suppose that the general Ethiopic idea of 'desire, love' is at the source of the semasiological development of this word.

Failure to distinguish between two different roots has led KOEHLER (and some of his predecessors) to describe Hebrew *ḥamor* 'ass' as the 'red animal'. But in post-biblical Hebrew and in Aramaic *ḥmr* is 'to load, to carry'; *heḥmīr* is 'to render heavy, difficult'; *ḥomer* is the dry measure which is equivalent to the 'load of an ass'. In Ethiopic the word is not 'wanting', as KOEHLER asserts, but appears as a variant of the basic connotation of 'loading', 'carrying' in the meaning of 'ship' (*ḥamär*) [3]). Thus *ḥamor* is undoubtedly the beast of burden *par excellence* and derived from the root *ḥmr* which is connected with *ḥml* (by an exchange of final liquids) possessing a similar range of meaning in Arabic. In this way we can clearly see the connexion between the Hebrew *ḥamor* 'ass' and the Ethiopic *ḥamär* 'ship' which resides in the Semitic *ḥmr* 'to carry, to load'; and we also get rid of the fanciful explanation of the donkey as the 'red animal'.

LUDOLF, in the 17th century, had already collected [4]) a number of Hebrew words which, in his opinion, could best be explained by having recourse to Ethiopic. From this list I shall now choose one or two examples and offer certain amplifications.

גֶּבָא is a word which occurs only twice in the O.T. Its meaning, in for instance *Is.* xxx 14, is usually guessed from the context: וְלַחְשׂוֹף מַיִם מִגֶּבָא 'to drain water out of the pit', 'out of the cistern'. In the Ethiopian languages and in South Arabian the root *gbʾ* is frequent and well-known; it means 'to collect'. It corresponds, in fact, exactly to the Hebrew *qwh* which is used for the 'gathering' of the water in *Gen.* i 9; thus גֶּבָא closely resembles מִקְוֶה.

---

[1]) In a paper read to the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge 1954, and published in *Africa* 1955, p. 158.

[2]) GORDON, *op.cit.*, text 52, 39.

[3]) For the meanings of 'donkey' and 'part of a ship' in Accadian see DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 91-92.

[4]) *Ad suam Historiam Aethiopicam Commentarius*, 1691, p. 203-207.

Or Hebrew כִּלְאַיִם 'of two kinds', which is attested also in other North Semitic languages, appears in the form *kəl'e* as the numeral 'two' in Ethiopic.

D. WINTON THOMAS has shown [1]) that Hebrew *mkr* does not always mean 'to sell'. A particularly instructive instance of the uses of this root was discovered by LUDOLF in the famous crux in Gen. xlix 5: שמעון ולוי אחים כלי חמס מְכֵרֹתֵיהֶם though commentators do not seem to have paid attention to his interpretation, and KOEHLER still lists this word (מְכֵרֹתֵיהֶם) as 'unexplained'. In Ethiopic *mkr* is 'to counsel' — a word of frequent occurrence — and our verse can thus be rendered: 'Simeon and Levi are brothers; strong weapons are their counsels'.

In 1 *Sam.* xix 20 we hear that Saul sent messengers to take David and that they saw להקת הנביאים which is commonly rendered as 'the company of the prophets'. להקה is an ἅπαξ λεγόμενον and is usually explained as a metathesis of קהלה, but the root *lhq* is well attested in Ethiopic where it means 'to be old, senior' [2]). The noun *liq* (contracted from *ləhiq*) connotes 'senior, princeps' and occurs principally in such expressions as *liqä mäla'əkt* 'archangel', *liqä kahnat* 'high priest', etc. There seems to me little doubt, therefore, that להקה is not a metathesis of קהלה and does not refer to an 'assembly of prophets', but rather to the 'senior ones among the prophets' [3]).

Hebrew *rkb* generally means 'to ride', and that meaning is, of course, also found in Accadian, Ugaritic, and elsewhere. In Ethiopic *rkb* is 'to find, come upon, get hold of'. Now, in post-biblical Hebrew and also in Aramaic, *rkb* (especially in the *hif'il* as *hirkīb*) means 'to graft upon, to join, to connect'. The link between the meaning variants in these two phases of Hebrew may well be seen in the South Semitic connotation of 'to come upon, gather, collect'. In the Ugaritic hymns *rkb 'rpt* (parallel to the expression רכב בערבות in *Ps.* lxviii 5) should probably be compared to the Homeric νεφεληγερέτης, 'the cloud-

---

[1]) *JTS* 1936 and 1952.

[2]) Cf. Arabic *lhq* 'to be snow-white'.

[3]) So already well explained by LUDOLF (*Lexicon*, 2nd ed., 1699, col. 635) as 'senatus prophetarum'. I am indebted to my research student and colleague, Mr. David HUBBARD, M. Th., for drawing my attention to this reference.

It was only after these observations had been committed to paper that I noticed that the same suggestion had already been made by G. R. DRIVER in the *JTS* XXIX (1927), p. 394, in an article which contains also other important remarks on the value of the South Semitic vocabulary for Hebrew lexicography. See also D. WINTON THOMAS on *Prov.* xxx, 17 in *JTS*, July-Oct. 1941.

gatherer' [1]). The connexion between 'to gather, to join' and 'to ride' is, of course, to be found in the action of harnessing (best expressed in the Greek ζεύγνυμι); and DILLMANN was probably right when he voiced the opinion that 'potestas radicis prima in ... componendo esse videtur' (*Lexicon*, col. 302).

The root *mhr* in Hebrew appears to connote 'haste, hurry', while the verb *mhr* in Ethiopic means 'to teach' and in the reflexive stem 'to learn'. It is probable that the basic meaning of this Semitic word is 'to be skilled' which, of course, implies both an element of speed (Hebrew) as well as of knowledge (Ethiopic). It is, of course, well known that the Hebrew adjective *mahīr* (which occurs four times in the O.T.) means 'practised, expert, skilled', and it is time that the dictionaries dispensed with the rendering 'quick'. איש מהיר במלאכתו (*Prov.* xxii 29) is, of course, a 'man skilled in his work', 'trained' but not necessarily 'quick'. And when Ezra is described as ספר מהיר בתורת משה, it is his 'knowledge' that is stressed and not his 'speed'. Arabic ماهر and Syriac *məhīrā*, too, convey 'skill' and 'knowledge'. In South Arabian the element *mhr* occurs in some proper names which again would suggest in that context 'skill' and 'expertness' rather than 'haste'. It is interesting to compare the curiously parallel development in the root *lmd* which in Hebrew means 'to learn' and in Ethiopic 'to be accustomed', almost exactly the opposite semantic distribution. Of course, in expressions such as לְמֻדֵי הָרַע (*Jer.* xiii 23) 'accustomed to do evil' the basic root meaning appears also in Hebrew.

DILLMANN [2]) had already drawn attention to the fact that Hebrew and Ethiopic share a fairly large number of important words which either do not appear in Arabic at all or in very different meanings. Among these may be mentioned:

እሳት	אֵשׁ	ትማልም	תמוֹל
ዕፀ	עֵץ	እስኪት	אֶשֶׁךְ
እብን	אֶבֶן	ክህለ	יכוֹל
ወርኃ	יֶרַח	ወፀአ	יצא

These also exists an impressive number of words shared by Hebrew and South Arabian for which either no equivalent roots are attested in the other Semitic languages or else with such sharply differing meanings as to make the semantic and structural identity doubtful.

---

[1]) Compare my note in *Orientalia*, 1951, p. 272, footnote 2.
[2]) *Ethiopic Grammar*, 2nd ed., Crichton translation, pp. 6-7.

As these correspondences have not, to my knowledge, been previously collected, I feel justified in offering a somewhat more representative sample [1]):

Hebrew		ESA	
איש	——	*ʾs*	and *ʾys* 'man';
דוֹד	——	*ḏd*	'uncle';
דשא	——	*ḏṯʾ*	'spring';
זרח	——	*ḏrḥ*	'to shine' [2])
הדר	——	*hdr*	'ornament';
הרג	——	*hrg*	'to slay';
הרס	——	*hrs*	'to attack, to tear down';
ירה	——	*wrw*	'to shoot' [3]);
יסף	——	*wśf*	'to add' [4]);
חֲמֻשִׁים	——	*ḫms*	'army';
חלש	——	*ḫlẓ* (ظ)	'to be weak, ill' [5]);
חדל	——	*ḫdl*	'to abstain, neglect';
חמאה	——	*ḫmʾt*	'butter' [6]);
ישע	——	*yṯʿ*	'salvation' [7]);
נטע	——	*nṭʿ*	'to plant' [8]);
עַדְרִיאֵל	——	ʿDRʾL	n. pr. [9]);
עלץ	——	*ʿlṣ*	'to rejoice' (*mʿlṣ* 'joy') [10]);
עיר	——	*ʿr*	('city') 'castle' [11]);
קהל	——	*qhl*	'assembly' [12]);

---

[1]) It needs scarcely be pointed out that South Arabian is the main beneficiary in such a comparative investigation, though the value to Hebrew must not be underestimated, especially in words of infrequent occurrence and difficult context.

[2]) Cf. the proper names זרחיה and ESA ḎRḤʾL.

[3]) Ethiopic *wrw* 'to throw'.

[4]) Especially in such remarkably similar standard expressions as כה יעשה וכה יוסיף (1 *Sam.* iii 17, etc.) and *wlwśfhmw lḏt nʿmt wtnʿmn* (CIH 197, 11, etc.).

[5]) This correspondence seems to me fairly certain despite the difficulty over the 'irregular' sibilant. Apart from Aramaic, this root does not appear to be attested in any other Semitic language.

I now notice that M. Cohen, *Essai* (see note 2 on p. 191), No. 119, had already considered this equation and apparently found it admissible.

[6]) Ugaritic *ḫmʾt*.

[7]) In names such as ישעיהו — YṮʿ ʾL, הושע — HYṮʿ ʾL, etc.

[8]) Until recently attested in Hebrew and ESA only, but now also in Ugaritic.

[9]) 1 *Sam.* xviii 19; CIH 831.

[10]) Otherwise only in Accadian *elēṣu*.

[11]) Otherwise only in Ugaritic *ʿr* and Sumer. *uru*.

[12]) This very frequent O.T. word is nowhere else attested — except in ESA.

Hebrew		ESA	
רכל	——	*rkl*	'to go about as a trader';
שדה	——	*šdw*	'field' [1]);
שפת	——	*šft*	'to give' (in Hebrew: 'to place, set') [2]);

It is interesting to find that there is a close parallel to the post-biblical העולם הזה והעולם הבא in the South Arabian *b'lmn b'dn wqrbn* (CIH 539,2).

To this list (which is, of course, by no means complete) many proper names could be added, and there are some very startling resemblances between O.T. and ESA onomastics, especially in the sphere of theophoric names ('LRM — ירמיהו; RF''L — רפאל etc. [3]).

I have considered the possibility that the contribution of South Semitics to Hebrew lexicography may conceivably affect some areas of the vocabulary more than others, but I have been unable to identify any such special spheres.

At first sight it might, perhaps, appear odd that the South Semitic languages should be in a position to make a notable contribution to the elucidation of the Hebrew vocabulary. But such a query would not be well founded, for we frequently encounter astonishing resemblances between geographically widely separated language groups. C. Rabin has recently collected a list of some 28 instances of words common to the Yemenite or 'Himyaritic' dialect and to North-West Semitic, especially Hebrew [4]). The habitat of the Semitic peoples as it appears in historical times may well effectively disguise true genetic connexions, and later geographical distribution offers scant indication of special affinities and relationships which may originally have existed. Moreover, it frequently happens that one language has preserved a word or a meaning-variant which was accidentally lost from another. I can think of at least one instance (and there are, of course, more) where two Semitic languages which are at the extreme opposites in both place and time, Ugaritic and Tigriña, share a word which is not otherwise found [5]).

---

[1]) Accadian *šadu* 'mountain'; now also Ug. *šd* 'field'.
[2]) Nowhere else attested.
[3]) I have collected some further instances in *Orientalia*, 1954, p. 325 *et seqq.*
[4]) *Ancient West-Arabian*, p. 26-28.
[5]) *nfr* 'to fly', 'bird' (*Orientalia*, 1951, p. 273-4).

It is, of course, also outside the sphere of the dictionary that the evidence of the South Semitic tongues may be relevant to a better understanding of Hebrew, but in the nature of things South Arabian is here virtually excluded from consideration on account of the very fragmentary form in which it has come down to us. Ethiopic, on the other hand, can contribute quite a few matters falling within the fields of the phonology, morphology, and syntax — though that is beyond my theme today. But I should at least mention in passing the profound importance of a study of Ethiopian lore and customs in which so very much of the atmosphere and spirit of the Old Testament has been preserved. Perhaps in no other country in the world are Hebraic and Semitic forms and expressions so deeply implanted as in Ethiopia. In the forthcoming article in the *Journal of Semitic Studies* (to which I have already referred before) I am endeavouring to show to what extent Ethiopia may shed some light on such Hebraic-Jewish problems as the Ark of the Covenant, musical instruments in the Old Testament, observance of the Sabbath, ritual cleanness, magic, literature, etc.

The story of the Queen of Sheba, based on 1 *Kings* x, is a profound reality in Ethiopia, and the world of the Old Testament is not merely studied and known in that country, but actually lived and practised. Archbishop David MATHEW has well said: 'In Ethiopia the past lies heavy, very remote, actual and indecipherable' [1]).

To the languages of the Old Testament the tongues of Abyssinia can, perhaps, contribute some matters of detail only, but to an understanding of the life and spirit of the Old Testament the country and people of Ethiopia can offer much of their own life and spirit.

---

[1]) *Ethiopia, the study of a polity*, p. 5.

CAPHTOR—CAPPADOCIA

BY

G. A. WAINWRIGHT
Bournemouth

Today the standard belief is that Caphtor was Crete, though Biblical scholars have always noted the difficulties. In fact that island is only one of many places which have been proposed as the site. Thus, Cyprus, Phoenicia and the Phoenician colonies, and even the island of Karpathos have also been suggested, and quite recently though "with the utmost reserve" the island of Kythera [1]), while of course Cappadocia, unreasonable as it has seemed hitherto, had to be included in the list. In this article much evidence is brought forward to show that Cappadocia, or more accurately a part of Greater Cappadocia, was indeed Caphtor [2]).

Of all the various countries suggested Crete has received the main support, because it was accepted that Caphtor was described as an "island" in the O.T., and Crete is a large one. Since the early years of this century the belief in Crete has been further strengthened by Sir Arthur EVANS' discovery that it was also the home of a splendid civilization.

There was a country known to the Egyptians as Keftiu, or as it may have been pronounced Kefto, and this is evidently the same name as the contemporary cuneiform Kaptara, and the much later Hebrew Caphtor, though the absence of the final *r* has never been explained. Hence, based on the above-mentioned firm belief, there has grown up a strongly held view that Keftiu was also Crete. This idea was

---

[1]) WEIDNER in *J. H. S.*, LIX (1939), p. 138.

[2]) I approached this question in an article entitled "Caphtor, Keftiu and Cappadocia" published in *P.E.F.Q.S.*, 1931, p. 203-216, but much new evidence has since come to light. I there pointed out that Καππαδοκία includes the letters *k*. *p*, *d*, and is thus like Keftiu and Kaptara. But this appears to be only a coincidence, for the Persian form of the name includes an extra *t*, thus Katpatuka (H. C. TOLMAN, *Ancient Persian Lexicon* (1908), p. 79) and is said to mean "Land of the Tucha" or "Land of Beautiful Horses" (PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, S.V. *Kappadokia*, Col. 1911).

strengthened by the fact that certain embassies to Egypt in the Eighteenth Dynasty included among their presents some objects of Minoan type. In some of these paintings the people are called "People of the Isles in the midst of the Sea" and in others "People of Keftiu". They are really quite distinct peoples, but unfortunately on one occasion the two embassies are combined into a single, and much altered, scene. Thus, on this one occasion we get the two names "Isles" and "Keftiu" in conjunction, and this has been taken to mean that they were in apposition the one to the other, and hence that the two names were alternatives for the one country. This is an improbable situation and entirely contrary to all the other mentions of the countries. It also leads to great difficulties and confusion as has been pointed out in the various studies of mine, and most recently and fully in "Asiatic Keftiu" published in *The American Journal of Archaeology*, LVI (1952), p. 196-212 [1]). They were in fact two quite distinct countries: (a) the People of the Isles in the midst of the Sea coming from Crete and (b) the others coming from Keftiu, which, as my studies have produced much evidence to show, was on, or had an exit to, the sea on the southern coasts of Asia Minor [2]).

Some of the evidence comes from Egyptian and cuneiform information about Keftiu — Kaptara and some more from Biblical statements about Caphtor. Therefore, before approaching the enquiry it should be noted that Keftiu and Kaptara are separated from Caphtor by the Great Invasions of the twelfth century which entirely changed the whole political face of the Near East. If the inclusion of Kaptara among the legendary conquests of Sargon of Akkad is not a later insertion, the name would have been known in Babylonia about 2200 B.C. [3]). It is soon after this, about 2,000 B.C., that Keftiu first

---

[1]) My other studies of Keftiu are: "The Keftiu-people of the Egyptian Monuments" in *LAAA.*, VI (1913), p. 24-83 and Pls. ix-xviii; "Keftiu", in *J.E.A.* XVII (1931), p. 26-43 and Map Pl. V; "Keftiu: Crete or Cilicia" in *J.H.S.*, LI (1931), p. 1-38; "Keftiu and Karamania (Asia Minor)" in *Anatolian Studies*, IV (1954), pp. 33-48.

[2]) Until the present writer took up the enquiry Max Müller had been the only one to realize that Keftiu-Caphtor should lie somewhere on the southern coasts of Asia Minor, and he thought of Eastern Cilicia, W. Max Müller, *Asien und Europa*, pp. 337 ff; Id., *Studien zur vorderasiatischen Geschichte*, p. 1-13, "Die Urheimat der Philister" (*M.V.A.G.*, V, 1, 1900).

[3]) It is not improbable that Sargon did campaign into Asia Minor. Certainly his grandson Naram-Sin built a palace at Brak in the foothills on the northern frontier of Mesopotamia (Mallowan in *Iraq*, IX (1947), p. 26-29). Yet again further on into the mountains to the north-west he set up his stela at Pir Hussein

appears in the Egyptian records. At Mari in Mesopotamia we hear of Kaptara in the time of Hammurabi, eighteenth century B.C., and the information that the Ugarit-Ras Shamra texts give about the country comes from the early fourteenth century. In the Nineteenth Dynasty at the latest, *i.e.* not later than the thirteenth century a Keftiu-y (a Keftiuan) was living in Egypt [1]).

Probably the last we hear of the country in contemporary records is to be found in the Spell in the Speech of Keftiu about 1200 B.C. ... The Caphtor of the O.T. is only a memory , preserved in the traditions about the Philistines. The memory proves to have been accurate, if it be admitted that Keftiu-Kaptara was Cilicia Tracheia.

Keftiu had a sea-board, for the Egyptians "sailed" thither [2]). Hence in this respect it was like Caphtor which is described as an *'ī* (Jer. xlvii 4). The cuneiform texts mentioning Kaptara give no indication as to where it lay, but only speak of it as a country from which ships come [3]), and as being *ebirti tâmti eliti*" beyond the Upper Sea" [4]). But still these pieces of information agree with the other records that it had a sea-coast [5]).

---

north-north-east of Diarbekr (King, *A History of Sumer and Akkad*, p. 244-246). Kaptara is no doubt a stretch of the imagination, but still the Taurus and Cilicia Tracheia would not be so large a stretch as would Crete.

Naram-Sin had to pay much attention to his mountain frontiers for a rock sculpture, which is evidently his, exists in the Qara Dagh east of Kirkuk (Edmonds in *The Geographical Journal*, LXV (1925), p. 63f and photographs).

[1]) Max Müller in *O.L.Z.*, II (1899), Col. 38. For a list of the mentions of Keftiu in the Egyptian records see Wainwright in *Annals of Archaeology and Anthropology* (Liverpool), VI (1914), p. 78-82.

[2]) Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (tr. Blackman) p. 96, The Admonitions of Ipu-wer. The statement is that one no longer "sails northward" to Byblos and continues that things no longer come from Keftiu.

[3]) Nougayrol, *Le palais royal d'Ugarit*, III, p. 107, Letter 16.238, l. 10. This is evidently the reality on which is founded the legend of Sandokos' arrival at Kelenderis from Syria, see p. 207 note 1. The trade continues to-day, for ships still come to the ports on the Syrian coast from Selefkeh-Seleucia at the mouth of the Calycadnus river and from Chelindreh-Kelenderis (V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* II, p. 71, 80). For Seleucia and Kelenderis see further p. 206 s. *infra*.

[4]) Albright in *Journal of the American Oriental Society*, XLV (1925), p. 196, 244, l. 41.

[5]) The Mari texts only speak of the products of Kaptara mentioning among other things a vase and a fine piece of metal work (Dossin in *Syria XX*, (1939), p. 111f), and some of the Ugarit-Ras Shamra ones say that *Kptr* and a country called *Ḥ(q)kpt* are the abode of the divine craftsman *Kṯr w Ḫss* (C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 23-25) who works gold and silver at his forge (p. 28). Among the objects from Kaptara one of the Mari texts makes special mention of a vessel GAL, just as three hundred and fifty years later Tuthmosis iii picks out "a silver shawabty vessel of the work of Keftiu" for special mention among his

The word *'ī* has been read as meaning an "island", but it should not be forgotten that it also means "coastland", and in this sense is used of Palestine (for instance Isaiah xx 6), a country which can by no means be called an island. Hence, like Keftiu-Kaptara, Caphtor also had a sea-board, and could be a continental country so long as it had access to the sea. This gives force to the tradition which said that Mopsus married Pamphyle daughter of Kabdêros king of Cilicia [1]). Kabdêros must be the same word as Kaptara—Caphtor

Fig. 1

and shows that the country would be situated on the coast somewhere between Pamphylia and Cilicia Pedias [2]).

The Philistines are Caphtorim, for they are definitely stated in Amos ix 7, to have come from Caphtor and in the Massoretic Text of Jeremiah xlvii 4, are equated with Caphtor as if they were its inhabitants. They made very distinctive pottery of a quasi-Mycenaean style, the prototypes of which are apparently to be found in the regional Myc. iii

---

booty at Tinay in north Syria (Breasted, *Ancient Records of Egypt II*, § 537). Dr. Gordon very rightly rejects an idea that *H(q)kpt* can represent *ḥt-kꜣ-ptḥ*, Hakaptah, Memphis and hence Egypt (*J.N.E.S.*, VII (1948), p. 263). It is at present an unknown land.

[1]) Höfer in Roscher, *Ausführ. Lexikon d. griech. und röm. Mythologie*, s.v. *Pamphyle*.

[2]) Barnett in *J.H.S.*, LXXIII (1953), p. 142 has to admit that Kabdêros must be Caphtor which is thus situated on the Pamphylian coast, as he takes it. But believing, as he does, that Caphtor must be Crete, he has to deduce therefrom that there must have been a Cretan settlement in Pamphylia.

C. l. style of Cilicia [1]). Hence, the tradition about Kabdêros is proved to be substantially correct.

The relationship of their pottery with that of southern Asia Minor agrees with much other archaeological evidence. This, the Egyptian sculptures of the early twelfth century show that the *plst*-Philistines fought in the Hittite manner of three men in a chariot, fig. 1 [2]). They wear a feather headdress, and on the Phaestos Disc, about 1600 B.C., heads are already shown wearing feathers though they look more like crests than crowns. Herodotus, vii 92, describes feather headdresses as a Lycian adornment. With the heads on the Phaestos Disc round shields are shown [3]) and the *plst*-Philistines also

Fig. 2

Fig. 3

carried round shields, figs. 2, 3 [4]). Herodotus i 171, describes such shields as a Carian invention and says that a handle to the shield was also a Carian idea. The *plst*-Philistine shield also had a handle, figs. 2, 3 [5]). On the same Phaestos Disc houses are shown which have a very

---

[1]) Furumark in *Opuscula Archaeologica III* (1944), pp. 264f. In the *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine V* (1936), p. 108-110 Heurtley had already noted certain affinities of the Philistine pottery with that of Rhodes and Cyprus but his views are now superseded by those of Furumark in his larger studies, see his *The Chronology of Mycenaean Pottery* (1941), p. 122.

[2]) H. H. Nelson, *Medinet Habu* I, Pl. 34, from which our fig. 1 is taken.

[3]) Evans, *The Palace of Minos* I, p. 647, 649, for the date; 663 and fig. 485 no. f. for the feather headdresses; figs. 483 no. 12, 488, b, for the round shield.

[4]) Nelson, *op.cit.*, pl. 39 from which our fig. 2 is taken, Pl. 34 from which our fig. 3 is taken.

[5]) As had the shield of their allies, the Sherden, which was also round like that of the *plst*. (*loc.cit.*). The Egyptian shield, though of a very different shape, also had a handle.

"Lycian" look [1]), and Luka-Lukki, i.e. Lycians of some sort, Lycaonians and perhaps even some Carians (cf. Strabo xiv, iii 3), had been prominent among the raiders during the two hundred years before the Philistines appeared in force [2]).

Thus, for the *plst*-Philistines we get comparisons with the Hittites, with Lycia, with Caria twice, and with Lycia again. All of this hangs together and points to Asia Minor, more particularly to the south-western coastlands. It is also comparable with the Kabdêros evidence which puts Kaptara somewhere not very far away on the south coast of Asia Minor, between Pamphylia and Cilicia. It is in this latter country that there is found the nearest pottery to the very distinctive sort that the Philistines made.

Thus, we have already been directed towards some area in southern Asia Minor, and now with more precision we are once again directed to a land in the same general direction. This is to Isauria in the Taurus Mountains at the south-western edge of the Lycaonian plain, where the Calycadnus River takes its rise, and whither Cilicia Tracheia will be seen to have extended [3]). Near Palaia Isaura, at a place called Siristat, the woman's name Ακκισις, as it is written in Greek letters, has been found [4]). We get this as *ʒkšt*, as well as the masculine form *ʒkš*, in the list of names of Keftiu on the Egyptian writing board as early as about 1500 B.C. [5]). The masculine form would also be the same as Achish or 'Αγχούς as the LXX spells it, the name of the king of the Philistine cities of Gath and Ziklag in David's time and as Ikausu as Esarhaddon and Asshurbanipal spell the name of the king of Ekron in the seventh century B.C. [6]) The name Ziklag is interesting,

---

[1]) Evans, *The Palace of Minos* I, p. 657 and figs. 485 n, 487.

[2]) Wainwright in *J.E.A.* XXV (1939), p. 149, where the different waves of the Sea Peoples are sorted out.

[3]) In fact at a much later time Cilicians coming from the Taurus in the first century B.C. overran the country much further away to the northwest than this, even as far as Antioch of Pisidia and Apollonia near Apamea Cibotus, Strabo XII, vi, 3, 4,

[4]) Sterrett, *The Wolfe Expedition to Asia Minor*, No. 165 (Vol. 3 of the *Papers of the American School of Classical Studies at Athens*).

[5]) Wainwright in *J.E.A.*, XVII (1931), p. 35. For the study of the list itself see Peet in *Essays in Aegean Archaeology presented to Sir Arthur Evans*, p. 90ff. For the date see pp. 98, 99.

[6]) 1 Samuel xxvii 2, 6; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* ii, p. 149, 241. *ʒkš*, Ακκισις, Achish, is clearly the same as 'Αγχίσης the well-known Dardanian name of the twelfth century Troad, and there were Κίλικες living there that at that time (Iliad, VI, 397, 415). Strabo says (XIV, iv, 1) that these Cilices migrated to the coast land of Pamphylia. Earlier than this certain Dardeny had appeared as the

for it clearly includes the name Zakkal, that of one of the tribes who raided Egypt along with the *plst*-Philistines. The Zakkal are accepted as the Teukroi who are specially connected with Cilicia Tracheia [1]), the country of the Calycadnus River [2]). Keftiu helps us again though this time with less precision, for the Spell in the speech of Keftiu also directs us to the same general area. It turns out to be a rosary of divine names including those of Sandas and Tarku and probably Kr which may be the eponym of Caria. Sandas and Tarku are well-known Cilician gods and the list also includes Kupapa (Κυβήβη) the equally well-known goddess of Asia Minor [3]).

While the Philistines and the Keftiuans are found up and down the Calycadnus River both near its mouth and on the north side of the mountains near its source, the Keftiuan civilization had connections across there too. An elaborate pattern woven in the kilt of a Keftiuan about 1450 B.C. is still at the present time woven in the *kelims* of Karaman (ancient Laranda in Lycaonia) which gives its name to the whole district down to the coast. Further along the plains on the north side of the Taurus, at Bor, a form of this pattern is woven into the dress of Urballa king of Tyana about 740 B.C. [4]). There is an Egyptian picture dating to about 1400 B.C., of a man who is labelled Keftiu, and yet is dressed in a fashion entirely different from that of the Keftiuans whom we otherwise know. In some ways his costume resembles that of some of the Hittite kings, but mostly it resembles

---

enemies of Ramesses II at the battle of Kadesh, *c.* 1277 B.C., that is nearly a hundred years before the Philistines were defeated by Ramesses III about 1190 B.C. The Dardeny never appear again in the Egyptian records. (For the Dardeny (*Drdny*) see H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques*, VI, p. 85 f). They are named as members of a group of prisoners C. Kuentz, *La bataille de Qadech*, Pl. XXV, bottom register right hand corner and for the text see p. 49). In *J.E.A.* XXV (1939), the statement on p. 150 that Ramesses II shows a few Philistines at Kadesh is incorrect and due to Rosellini's incorrect drawings.

[1]) They were the priest-kings at Olba and the whole country was called the domain of Teucer, Strabo XIV, v. § 10.

[2]) Another of the Keftiuan names is of a form that belongs specially to the country of the Calycadnus River. It is *bnḏbr*, including the curious combination of *ndbr* which is found in the names Ρωνδβερρας Ταρχυνδβερρας as they are spelt in Greek. The first of these is written in the Corycian Cave a little to the east of the mouth of the river and the other near its source at Palaia Isaura in the same country as Ακκισις, *J.E.A.* XVII (1931), p. 31-38, *AJA* LVI (1952), p. 200. The other names of Keftiu are also studied in these articles but they have no bearing on the present enquiry.

[3]) *AJA* LVI (1952), p. 199f.

[4]) *Anatolian Studies* IV (1954), p. 43 and fig. 9. Cf. also *J.H.S.* LI (1931), p. 20 and fig. 17, p. 19.

those of the figures of Urballa at Bor and the not far distant Ivriz above Cybistra [1]). Thus, Keftiu and also the home of the Philistines were not only coastlands but stretched over the Taurus, and in the case of Keftiu at any rate, well away to the north-east. Ivriz, Bor and Tyana bring us very near to Cappadocia.

It has thus, already, become evident that communications existed between the plains on the north of the Taurus and the coast. The valley of the Calycadnus River offers a natural road and one good enough even for the passage of armies. The first time it was so used was when Mita of Mushki came down it, captured a number of places, and was defeated by Sargon in 712 B.C. at a place on the coast which he calls Ḫarrua. This is accepted as being Hyria, the ancient name of Seleucia (modern Selefkeh) at the mouth of the Calycadnus [2]). As a counter measure in 709 B.C. the Governor of Eastern Cilicia (Que) seems to have led an army up the Calycadnus and so into Phrygia or perhaps only into Southern Lycaonia [3]). Again, in A.D. 1190 Frederick Barbarossa led the Third Crusade from Laranda-Karaman down the same river only to be drowned in crossing it at Seleucia-Selefkeh [4]).

As the river valley offers a through road between the interior and the sea that was passable even by armies, it is natural that civilization should have come down it as well. Sites of the Second Millennium have been found along it, and they belong to the Konya (Iconium) complex [5]). Seleucia was one of the few good harbours on this inhospitable coast [6]). But communications were not confined to the river valley, for three good roads lead from Karaman-Laranda to the coast. One of them runs to the "snug" little port of Chelindreh-Kelenderis, and this was the one not only used by the Sultan's couriers

---

[1]) *J.H.S.* LI (1931), p. 24f and fig. 23, p. 19; *Anatolian Studies*, IV (1954), p. 46 and fig.

[2]) Forrer, *Die Provinzeinteilung des Assyrischen Reiches*, p. 71; Naster, *L'Asie mineure et l'Assyrie*, & *c.* p. 37 (*Bibliothèque du Muséon*, Louvain, 1938, Vol. viii). For Hyria see Stephanus of Byzantium, S.V. Σελεύκεια.

[3]) Forrer, *op.cit.*, p. 77; Naster, *op.cit.*, p. 53-57.

[4]) Ansbertus, *Historia de Expeditione Friderici Imperatoris* (ed. J. Dobrowsky, 1827), p. 103 f.

[5]) Seton Lloyd in *Antiquity* XXVII (1954) sketch map on p. 217. For modern connections between Konya and the Calycadnus see *Anatolian Studies* IV (1954), p. 45.

[6]) Mellaart in *Anatolian Studies* IV (1954), p. 176.

to Cyprus [1]), but in much earlier times also [2]). Moreover, as will be seen in the next paragraph, from Persian times onwards south-western Cappadocia included country where there is evidence of the Keftiuans-Caphtorim-Philistines and at last even extended to the sea coast of Cilicia Tracheia.

It has just been shown that some Keftiuans dressed themselves in an inland, somewhat Hittite, fashion, that the Keftiuan-Philistine name is found at the northern edge of the western Taurus, that the "Konya-Iconium" complex of civilization reached down the Calycadnus valley, and that, later at any rate [3]), Keftiuan civilization spread to Bor on the northern edge of the Eastern Taurus. This latter case at least brings us very near to Cappadocia even in the narrower sense. In late times, however, which are of interest for the LXX, there was an expanded Cappadocia. The Persians had divided Cappadocia into two satrapies, the southernmost of which the Macedonians organized as the kingdom of "Cappadocia near Taurus" or even "Greater Cappadocia" [4]). It was this southern Cappadocia that in 401 B.C. Cyrus entered from Iconium, having passed through Lycaonia on the way [5]). One of the Cappadocian cities was Dana-Tyana [6]). Later, in the times of Archelaus and his predecessors, who go back to the middle of the fourth century B.C. [7]), the kingdom of Greater Cappadocia still included the Tyanitis as one of its prefectures [8]). It was at Bor in the Tyanitis that the eighth century B.C. king had worn a robe

---

[1]) F. Beaufort, *Karamania* (1818), p. 209. Leake travelled by the same road and gives a full description of it, *Journal of a Tour in Asia Minor* (1824), p. 103-115. Like the Sultan's couriers it was from there that he crossed to Cyprus, p. 118. Both Selefkeh and Chelindreh still trade with the ports on the Syrian coast as well as with other places. The trade clearly goes back to mythological times, for Sandokos is said not only to have been the founder of Kelenderis but also to have come thither from Syria (Apollodorus III, XIV, 3). For such trade between the Syrian coast and Kaptara in the XIVth Century B.C. see p. 201 note 3.

[2]) Wainwright in *Anatolian Studies* IV (1954), p. 42.

[3]) Though the fact that the strange Keftiuan of Amenhotep III (*c.* 1400 B.C.) was dressed in a manner not unlike the king at Bor and also not unlike some of the Hittite kings suggests that Keftiuan influence had been of long standing there.

[4]) Strabo XII, i, 4.

[5]) Xenophon, *Anabasis* I, ii. Strabo says (XII, i, 1) that as late as his day, i.e. about the turn of our era, Cappadocia was still bounded by Lycaonia and Cilicia Tracheia.

[6]) Anabasis I, ii.

[7]) If of course it is not his immediate dynasty that is intended, for that only went back to 95 B.C., Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v. *Ariobarzanes I*, no. 5.

[8]) Strabo XII, i, 4.

showing a Keftiuan (Caphtor) pattern, and some six hundred and fifty years earlier again a Keftiuan had been dressed in much the same manner as the king at Bor and again at the not far distant Ivriz above Cybistra. Westwards from the Tyanitis the country had belonged to Cilicia, for the Romans took from Cilicia the country round Cybistra, Castabala and Derbe and gave it to the predecessors of Archelaus [1]) kings of Greater Cappadocia. Derbe is near Palaia Isaura in which neighbourhood the Keftiuan-Philistine name Ακκισις and the Keftiuan-type name Ταρκυνδβερρας have been found (p. 205, note 2) in the mountains at the headwaters of the Calycadnus River. Later again the Romans definitely gave Archelaus himself all Cilicia Tracheia down to the sea where he built a palace on the island of Elaeussa a little to the east of the Calycadnus River [2]). Hence, in the last centuries B.C. Cilicia, both Pedias and Tracheia, had been much involved with the kingdom of Greater Cappadocia. Indeed the kingdom had been progressively absorbing more and more of Cilicia Tracheia until at last we have the clear statement that it reached the coast.

It was during the latter part of this period that the translation of the Septuagint was being carried out [3]). By this time, of course, Caphtor had ceased for a thousand years to be the name of any contemporary country, but had merely survived traditionally as that of the land whence came the Philistines. Hence, before the translators could translate the name into "modern" usage they would have had to undertake some archaeological research. This they generally avoided, but on two occasions they carried it out. Hence we get the following results. In Genesis x 14, the name Caphtorim is merely transliterated without being translated, as it also is in the Alexandrine text of 1

---

[1]) Strabo XII, i, 4. The Cilicians did not confine themselves to the Taurus Mountains but, as was seen on p. 204 note 3, were at this time spreading far beyond them, at least to the north-west. Apropos of this it is perhaps worth noting that in this country there was, at least in Roman times, (G. F. Hill, *Cat. Greek Coins*: *Lycia*, *Pamphylia and Pisidia*, p. cvi, 238 f.), a city called Prostanna. Sundwall (*Die einheimischen Namen der Lykier* (pubd. as Beiheft XI of *Klio*, 1913), p. 187) breaks down the name into *prustte-(a)ñna*, *(a)ñna* being the well-known Asianic suffix. Is it not possible that *prustte* may be a form of *plst*, Philistine? Again might not *plst* have been built up of *pele-* and *astte-* or *ustta-* forms which are quite common in Asianic names (Sundwall, p. 55 f., 177 f, 236).

[2]) Strabo XII, i, 4; XIV, v, 6.

[3]) It was begun under Ptolemy II (285-247 B.C.) and had been finished before the beginning of the Christian Era, *The Jewish Encyclopaedia*, s.v. *Bible Translations*, *The Septuagint*.

Chronicles i 12 [1]). In Jeremiah xlvii 4, the word Caphtor is omitted and only the word *'ī* is translated, and that in the plural (τῶν νήσων "of the isles") instead of in the singular as in the Hebrew. In Deuteronomy ii 23, Caphtor and Caphtorim are translated as Καππαδοκία and Καππάδοκες, and again in Amos ix 7, Καππαδοκία is used for Caphtor once more, but ἀλλόφυλοι "strangers" is used for "Philistines".

Thus, nothing is said about Crete so far as Caphtor and the Caphtorim are concerned. Then, there is the evidence of the well-known phrase "the Pelethites and the Cherethites" if it be admitted that the Pelethites are the Philistines. Here the Pelethites are definitely separated from the Κρῆτες, for this name is only given to their companions, the Cherethites, on the two occasions that the LXX translates the word (Ezekiel xxv 16; Zephaniah ii 5). For Caphtor, as has been seen, the only translation that names a definite country, gives Cappadocia. Enough has been brought forward in the foregoing pages to show that that was a very reasonable identification for the time at which the translators were at work.

Finally, however, there is one circumstance which might have been thought anomalous. It is that the Hittite records make no mention of such a name as Keftiu-Kaptara. Yet the country evidently lay in Cilicia Tracheia, as might have been thought on the fringe of the Hittite world. Moreover, in the Second Millennium, the time of the Hittite Empire and the great days of Keftiu-Kaptara there was communication with at least some part of the north, for the "Konya" civilization spread down the Calycadnus valley.

Yet, perhaps after all, this apparent lack of communication between the Hittites and Keftiu-Kaptara is not as surprising as it might seem at first sight. The Hittites were an inland power, concerned with other inland powers, with their centre a long way away to the north within the curve of the Halys, and Keftiu-Kaptara's interests were on the sea away to the south and east. The one was a great power concerned with its political rivals, the other was a small country of traders, and perhaps pirates, lying well off the beaten track. The two countries were separated by the Taurus Mountains, and it was within that somewhat difficult area that Keftiu-Kaptara's centre of gravity lay [2]). Another cause of the Hittite ignorance of the country may lie in the fact that for much of the time the fringe of the Keftiu-Kaptara

[1]) The Vatican text omits the whole section, verses 11-16.

[2]) See *Anatolian Studies* IV, p. 44 ff. for the barrier which the Taurus is.

world on the northern slopes of the Taurus was in the possession of the powerful kingdom of Arzawa. Its boundary ran through Uda-Hyde and on to Tuwanuwa-Tyana [1]), thus forming a barrier between the Hittites and the world of the Taurus and the Calycadnus valley.

Another thing which may have a bearing on the question is that the Hittites knew of a country which they called "The Neighbour Land", a nameless country which GARSTANG finds reason to place in the upper basin of the Calycadnus, and it may have been the same as the country called Walwaras which Hattusil could not hold [2]).

---

[1]) MAYER and GARSTANG, *Index of Hittite Names* (*British School of Archaeology in Jerusalem, Supplementary Papers* I, 1923), p. 7, 8; GARSTANG in *A.J.A.* XLVII (1943), p. 39, and for the text see GOETZE, *Kizzuwatna*, p. 22.

[2]) GARSTANG in *J.N.E.S.* III (1944), p. 27, 36.

SHORT NOTES

GIBT ES EIN EMPHATISCHES *'ēṯ* IM BIBELHEBRAEISCH?

Ich habe mit Interesse die Einwände N. WALKER's in *VT* V, p. 314-5 gegen meinen Artikel "Zum angeblichen Gebrauch von *'ēṯ* vor dem Nominativ" *VT* IV, p. 7-19 gelesen. Ich teile natürlich seine Ansicht, dass die sprachlichen Tatsachen nicht in starre Gesetze gepresst werden dürfen, glaube aber, dass meine Darlegungen diesem Vorwurf nicht ausgesetzt sind. Ich gebe gerne zu, dass sich Partikel wie *'ēṯ* leicht zu Deutewörtern entwickeln *können* [1]), sehe aber keinen Beweis, dass sie sich in der biblischen Sprachschicht auch *wirklich* hierzu entwickelt haben. Die Prüfung des Problems erfordert die genaue Analyse aller in Frage kommenden Fälle und auf diesem Weg bin ich auch gegangen [2]): ich habe die vielen hundert Fälle, in denen *'ēṯ* unbestritten akkusativisch ist, ausser Acht gelassen und die verhältnismässig wenigen Fälle untersucht, in denen der allgemeinen Meinung nach *'ēṯ* vor dem Nominativ steht, dabei aber zum Ergebnis gelangt, dass in all diesen Fällen wegen Attraktion etc. das durch *'ēṯ* eingeleitete Nomen als Akkusativus empfunden wurde; der einzige Fall, den ich nicht erklären konnte, war Hes. xliv 3 [3]) und dieser genügt natürlich nicht, um die Theorie des nominativisch-emphatischen *'ēṯ* schon für das Bibelhebräische zu begründen.

Jede Untersuchung, welche behauptet, *'ēṯ* könne auch nominativisch sein, müsste also auf einer erneuten Prüfung dieser Fälle basiert sein; sie müsste aufzeigen, dass die, im Verhältnis zum akkusativischen *'ēṯ*, so wenigen Fälle von nominativischen *'ēṯ* keine Attraktion usw. darstellen, sondern *eindeutig* nominativisch sind. Sollte sich wirklich wenigstens eine kleine Anzahl gesicherter Fälle dieser Art finden lassen, so müssten wir in der Tat annehmen, dass kein "starres Gesetz" des akkusativischen *'ēṯ* existiert; solange aber

---

[1]) Wie es tatsächlich im Arabischen, siehe H. L. FLEISCHER, *Kleinere Schriften* I, p. 385, und im Mittelhebräischen der Fall ist; wie ich mir die Entwicklung vorstelle, habe ich in meinem Artikel p. 17, Anm. 8 für des Mittelhebräische aufzuzeigen versucht. Im Gegensatz zu WALKER (und BARTH, *Pronominalbildung* p. 95), glaube ich nicht an die ursprünglich emphatische (-demonstrative) Bedeutung von *'ēṯ*, denn ich kann mir nicht vorstellen, warum der Akkusativ der emphatische Kasus par excellence sein soll.

[2]) Siehe meinen Artikel, insbesondere p. 7, Absatz 2.

[3]) Siehe meinen Artikel, p. 7, Anm. 3.

innerhalb des Bibelhebräischen [1]) derartige Fälle nicht aufzeigbar sind, müssen wir die Annahme des nominativisch-emphatischen *'ēṯ* ablehnen, nicht weil wir an starren Gesetzen hangen, sondern weil klare Beispiele hierfür fehlen.

Wie ich glaube, ist WALKER dieser Forderung nicht nachgekommen; er begnügt sich mit vier Beispielen, die den emphatischen Gebrauch des *'ēṯ* beweisen sollen, aber alle nicht zwingend sind. 2 Sam. xxi 22 ist eine Kontamination von persönlichem und unpersönlichem Passiv, ausdrücklich besprochen in meinem Artikel p. 13, § 6, wo Anmerkung 4 Paralleles aus semitischen und nichtsemitischen Sprachen zitiert wird [2]). 2 Kön. vi 5, besprochen in meinem Artikel S. 9, Z. 1, ist eine Attraktion des voranstehenden Subjektes an das Prädikat des vorigen Satzes, eine Art ἀπὸ κοινοῦ, wozu in meinem Artikel noch sechs gleiche (§ 1) und zwei ähnliche (§ 2) Fälle gebracht werden. Num. xii 33 ist ein einfacher Fall von vorausgestelltem Objekt; die Emphase liegt natürlich nicht in *'ēṯ*, sondern in der Vorausstellung des Objekts. Was den schweren Vers Gen. xlix 25 betrifft, glaube ich mit WALKER nicht an die Emendation *'ēl šaddaj*, als das Wahrscheinlichste erscheint es mir jedoch, mit Ibn Ezra [3]) für *'ēṯ* eine Fortwirkung des *min* in *mē'ēl* anzunehmen [4]).

JOSUA BLAU

Jerusalem (Israel)

---

[1]) Denn das Mittelhebräische beweist natürlich nur für seine eigene Sprachschicht.

[2]) Übrigens scheint mir das "emphatische" Wort, das heisst das psychologische Prädikat, *l'hārāfā* und nicht *'ēṯ-'arbaʿaṯ 'ēlle* zu sein.

[3]) Angenommen auch von B. JACOB, *Genesis*, Berlin 1934; vergleiche Vers 24 *mīdē, miššām*.

[4]) "Freilich für *'ēṯ* ohne Analogie" JACOB *loc. cit.* Bei dieser Gelegenheit mögen noch folgende Punkte zu meinem Artikel nachgeholt werden: Zu p. 13, § 6: Zum unpersönlichen Passiv im Mittelhebräisch vergleiche J. N. EPPSTEIN, *Māḇō l'nūsaḥ hammišnā*, Jerusalem 1948, p. 1265. Zu p. 13, Anm. 1 : statt "ein Cleftsentence": ähnliches im Akkadischen siehe *Grundriss*, p. 196. Zu p. 14, Anm. 5: Auch Analogie von *'āḥaz, heḥ'zī* mag vorliegen. Vergleiche A. B. DAVIDSON, *Hebrew Syntax*[3], p. 104. Dies erklärt uns, warum das präpositionelle Prädikat, wenn es Besitz ausdrückt, dem "Subjekt" gewöhnlich vorangeht (siehe GESENIUS-KAUTZSCH, translation COWLEY[2], p. 454 m); das "Subjekt" wurde eben als Objekt empfunden. P. 17, Anm. 2, Anfang: Vergleiche auch NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, § 232. P. 18, § 11, Ende: Vergleiche auch *taḥtēnī* 2 Sam. xxii 37, 40, 48 (// *taḥtaj* Ps. xviii 37, 40, 48); *baʿadēnī* Ps. cxxxix 11 mag jedoch von *j'šūfēnī* beeinflusst sein; vergleiche BARTH, *Sprachwissenschaftliche Untersuchungen* I, p. 9, Anm. 4. P. 19, Z. 2: Anakoluth liegt wohl auch 1 Sam. xxx 23 vor, ergänze etwa *nizkōr* wir sind eingedenk. S. 19 Mitte: Die Präposition *'eṯ* liegt wohl auch 2 Kön. x 15 vor.

IRANIEN NAXČĪR

L'origine iranienne du mot נחשיר qui se rencontre dans le livre de la *Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres* (i 9) ayant été mise en doute ici-même (*VT* V, 1955, p. 363), nous pensons être utiles aux sémitisants en leur rappelant ce que la philologie iranienne permet de dire à ce sujet.

La plupart des données de cette note se trouvent déjà réunies par Bernhard GEIGER dans l'article נחשרכן des *Additamenta ad Librum Aruch Completum*, *Alexandri Kohut* (Vienne, 1937, p. 278): l'ouvrage étant rare et, semble-t'il, peu utilisé malgré la grande valeur des articles de GEIGER, nous n'hésiterons pas à les reprendre et à les compléter, surtout pour ce qui est de la sémantique.

L'étymologie du mot est douteuse: on ne trouve rien d'approchant en avestique ou en vieux-perse [1]). Par contre il se rencontre en pehlevi mazdéen, en moyen-perse manichéen et en persan. On le transcrit *naxčīr*, le *x* notant la gutturale spirante sourde خ du persan, et *č* la semi-occlusive chuintante sourde چ). Dans ces dialectes il se présente avec le sens actif du mot „chasse". Dans la „Geste d'Ardašīr", Ardavān ordonne d'emmener le jeune Ardašīr à la chasse (*naxčīr*) et au polo (*čōpikān*); puis, il lui interdit de quitter l'étable où il l'a confiné, pour se rendre à la chasse, au polo, ou à l'école (*Kārnāmak i Ardašīr i Pāpakān* II, 11 et 21). Dans le récit de l'entrevue de Mānī et de Bahrām, le roi est sur le point de se rendre à la chasse (*'w nḥčyḥr frnptn hwd*); il injurie Mānī:" „vous autres, à quoi êtes-vous bons? Vous n'allez pas au combat ni ne faites la chasse" (*'wd ny nḥčyḥr kwnyd*) [2]). Par contre, dans un texte relatif aux interdits alimentaires, on rencontre le sens „passif" de „gibier": *naxčīr ud apārīk xvarišn* „gibier et autres aliments" [3]).

Le mot a été emprunté par l'arménien. Absent de l'ancienne traduction de la Bible ou du livre d'Eznik, il est fréquent dans les textes classiques du Ve siècle, mais au pluriel seulement.

Il s'emploie avec un verbe dans une locution qui signifie „faire un massacre de gibier" [4]).

---

[1]) Cf. C. BARTHOLOMAE, *Indogermanische Forschungen* 38 [1917/20], p. 42.; *Stz.Ber. Heidelberg* 1919, No. 10, p. 41, note.

[2]) C. SALEMANN, *Manichaeische Studien*, p. 3; W. HENNING, *Bull.School of Or. Stud. London*, 10, p. 949-950.

[3]) *Commentaire inédit du Vidēvdāt*, Manuscrit West, R.Asiatic Society, Londres; p. 24 selon la pagination d'un Ms. copié par WEST.

[4]) AJARIAN, *Dict.Etym.* t.V. (1931): renseignement que m'a aimablement fourni M. DUMÉZIL.

C'est le sens „passif" que nous retrouvons en sogdien, qui est une langue iranienne orientale: dans les textes bouddhiques *nγš'yr* (*naxšīr*) signifie partout „fauve", „animal sauvage" [1]).

Naxčīrakān „chasseur" comporte le suffixe *-akān* très usité à l'époque arsacide et par conséquent fréquent dans les emprunts arméniens qui datent de cette époque. Je n'en connais qu'un seul exemple en pehlevi mazdéen (*Dēnkart*, ed. MADAN 311, 10) mais il a été emprunté en araméen talmudique sous la forme נחשרכן. Le sens de *naxčīr* dans les dialectes araméens qui l'ont emprunté reflète son ambiguïté originale: en syriaque ܢܚܫܝܪܐ „ferae, venatio"; en mandéen נאשירא „Jagd".

L'analyse phonétique de ces emprunts a été fort bien faite par M. S. TELEGDI dans un article [2]) où il rappelle

1) que la transcription du *x* iranien par *ḥ* (ח) est caractéristique des plus anciens groupes d'emprunts et de transcriptions (époques achéménide ou arsacide), alors qu'à l'époque sassanide *x* est noté כ (p. 198).

2) que la correspondance ir. *č* > aram. š est tout à fait normale (aussi bien que *č* > צ). Ajoutons que là encore l'emploi de *š* est plus conforme au phonétisme parthe qu'à celui du dialecte moyen-perse en usage sous les sassanides.

Ces conclusions d'ordre chronologique ne sont pas dépourvues d'intérêt dans la question de l'emprunt de ce mot, incontestablement iranien, par les auteurs de Qumran. On remarquera aussi que c'est ici pour la première fois que le mot se rencontre, en sémitique, sans sa terminaison araméenne.

Paris J. P. DE MENASCE

ELOHIM AND ELOAH

A. JIRKU has shown [3]) that in the West-Semitic Dialects of Palestine-Syria, during the first third of the second millennium B.C., nine place names and one personal name were mimated and ended in -m, but that between 1800 and 1500 B.C. this mimation fell away both among the West-Semites and in Babylonia Generalising from these

---

[1]) Cf. E. BENVENISTE, *Textes Sogdiens* (*Mission Pelliot*), Paris 1940, Glossaire s.v.

[2]) "Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique", *Journal Asiatique* CCXXVI (1935), p. 177-256.

[3]) A. JIRKU, „Die Mimation in den Nord-semitischen Sprachen", *Biblica*, 34 (1953), p. 78-80.

instances he supposes that certain words which in Hebrew are pointed in the M.T. as though plurals, like Teraphim, Urim, Tummim and Sanwerim, and yet are treated as singulars, are in reality mimated singulars, left over in Canaanite and taken over by Hebrew. This makes one wonder whether after all 'elōhim, where it signifies „God" as distinct from "gods", is really a mimated singular. If so, this would account for the *late* appearance of the un-mimated form 'elōah. The difference between singular and plural masculine nouns must originally have lain not in the final -m but in the length of the last vowel, so that „God" was 'elōhĭm, but "gods" 'elōhîm. The M.T. pointing confuses the two, of which the former should properly be אֱלֹהִם as against the latter אֱלֹהִים.

West Ewell, Epsom. NORMAN WALKER

TWENTY-SIX PRIESTLY COURSES

One of the minor surprises with which the publication of the Dead Sea Scrolls that had originally been acquired by the late Professor SUQENIQ [1]) presented the scholarly world is the fact that in the scroll of the *Wars of the Children of Light against the Children of Darkness* there occurs in column II, line 2, a mention of ראשי המשמרות ששה ועשרים במשמרותם ישרתו... The passage refers to the [heads of] priestly classes, or families, whose duty it was to officiate, turn by turn (3 Ezra i 2; Luke i 8; Mishnah Tamid I 2), in the Temple service.

In Nehemia xii 1-7 we find the names of *twentytwo* 'heads of fathers' houses' who — according to that record — had accompanied Zerubbabel and Jeshua on their return from Babylonian captivity to Jerusalem. In 1 Chron. xxiv 7-18 we find *twentyfour* priestly orders. The mention of *twenty-six* houses of priests is exceptional.

The difference between the account in 1 Chron. xxiv 7-18 and the 'Wars of the Children of Light against the Children of Darkness' col. II, line 2, is obviously due to a difference in calendar reckoning. The writer of the 'Wars' used a solar calendar in which the year had 364 (+ 1?) [2]) days; the writer of 1 Chron. xxiv 7-18 was accustomed to

---

[1]) אוצר המגילות הגנוזות, edited by Eliezer Lipa SUQENIQ and revised by Naḥman AVIGAD (Jerusalem 1954).

[2]) Cf. Jubilees vi 30, 32, 38 and Enoch lxxxii 4; also Enoch lxxii 3-28, lxxiv 12, 13.

As the lunar cycle did not coincide with the course of a solar month of 30

the use of a lunar calendar according to which the year was divided into 48 weeks of 7 days each. As each priestly order was called upon to officiate in the Temple twice a year for a turn of one week, the number of orders required by the solar calendar was 26, whilst the lunar calendar had room for only 24.

The list of priestly families contained in 1 Chron. xxiv 7-18 is roughly dateable. Its composition fell in the time of Hasmonaean rule. This may be gathered from the fact that Yehoyarib occupies in 1 Chron. xxiv 7 the first place amongst all priestly families, whilst in Neh. xii 6, 19 Yoyarib is mentioned only in the seventeenth place.

Neither the list in Neh. xii, nor that in 1 Chron. xxiv, nor, finally, the mention of 26 priestly orders in the scroll of the 'Wars of the Children of Light against the Children of Darkness' are in accord with Ezra ii 36-39 where only four families are named amongst those who returned in Zerubbabel's time from the Babylonian exile and who were able to establish their claim to the priesthood. These differences allow us to draw the conclusion that the tradition of twentysix priestly classes is:

1) later than the tradition contained in Ezra ii 36-39;

2) either older than, or deliberately opposed to, the tradition contained in 1 Chron. xxiv 7-18.

Once 1 Chron. xxiv was considered canonical, it would be hard to explain how and where a tradition of *twenty-six* priestly courses could have arisen. Josephus, in Ant. VII xiv 7 (cf. XII vi 1), bases his account on 1 Chron. xxiv. Rabbinical sources do likewise. We possess an elegy (*qinah*) by the poet Qalir (קליר) in which the 24 courses of 1 Chron. xxiv are named and the places of their settlement in Galilaean localities — after the year 70 CE — are given [1]). We possess

---

days ("the month has 28 or 29 days", Enoch lxxviii 9) yet "52 weeks of days make the entire year — thus it is engraved and ordained on the heavenly tablets" (Jubilees vi 30), it became necessary to intercalate one day each quarter of the year to obtain four "days of the seasons in the four divisions of the year" (Jubilees vi 23). This was as far as those who adhered to a solar calendar of 12 months with 30 days each were willing to go in order to meet the demands of lunar reckonings. They would not allow "observations of the moon" to be made the basis of calendar computation, as this would "disturb the seasons" by shortening the course of the year (Jubilees vi 36).

Compare on this subject the numerous publications by Julian Morgenstern in the *Annuals* of the Hebrew Union College (Cincinnati).

[1]) Cf. Samuel Klein, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas* (Leipzig 1909), and Walter Windfuhr, „Die galiläischen Heimatsorte der 24 Priesterordnungen nach Kalir", in *Palästina-Jahrbuch* XVIII-XIX (Berlin 1923), pp. 80-87.

fragments of even earlier *qerōbōth* by the poet Hedwatha (הדותה) which were composed for recital in the synagogue service on such weeks in which, if the Temple had been in existence, certain priestly classes would have performed their sacerdotal duties in the Temple [1]); although we do not possess Hedwatha's complete cycle, we are able to discern that his sequence of names [2]) also agrees with that in 1 Chron. xxiv 7-18.

The mention of 26 *mishmarōth* in the scroll of the *Wars of the Children of Light against the Children of Darkness* should make an end to all surmises that the Qumran documents could have been of Qaraite authorship. The Qaraites, critical though they were of rabbinical traditions, were most meticulous in all matters that concerned canonical writings. In the time of Josephus, the tradition of twentyfour courses, incorporated in 1 Chron. xxiv 7-18, was already regarded as canonical.

Although the 'Wars' mention the figure of twentysix *mishmarōth*, the scroll gives no names of the respective families. Had this been the case, it would have provided us with a clue for assessing the date in which the document was written. The standing and esteem in which particular priestly families were held by their contemporaries changed from time to time; different lists in Ezra and in Nehemia name the families of priests in varying succession [3]), and comparison with the sequence of names in these lists would have enabled us to establish the approximate time when the 'Wars' scroll was composed. To narrow the limit between the time of Ezra and the time of Josephus, we have to rely on other clues in which the Dead Sea documents abound.

London Paul WINTER

---

[1]) Paul KAHLE, *Masoreten des Westens*, vol. I (Stuttgart 1927), pp. כג—א of the Hebrew text.

[2]) Hedwatha's qerōbōth, published by KAHLE, refer to the priestly classes of

אלישיב	ישבאב	חזיר ממליח
יקים	בלגה	הפיצץ
חופה	אימר	פתחיה

in this order.

[3]) Cf. the writer's "The Priest of the Course of Abiyah", in *JQR*, vol. XLV, Oct. 1954, pp. 160-165.

REVIEWS

Le palais royal d'Ugarit, publié sous la direction de C. SCHAEFFER. III: *Textes accadiens et hourrites des archives est, ouest et centrales* par J. NOUGAYROL, avec des études de G. BOYER et E. LAROCHE. 2 vol. 1) texte 2) planches. Paris 1955, 341 pp.

Depuis la reprise des fouilles de Ras Shamra Mrs SCHAEFFER et NOUGAYROL ont déjà à plusieurs reprises fait connaître à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres et, par elle, au public savant, les principales découvertes faites en ce site privilégié. Précédant la publication des données archéologiques (C. SCHAEFFER, *Palais royal d'Ugarit* I) et des textes en cunéiforme alphabétique (C. VIROLLEAUD, *Palais d'Ugarit* II), J. NOUGAYROL s'est trouvé en mesure de publier les textes en cunéiforme syllabique exhumés avant 1953. De manière à donner un corpus a peu près complet Mr VIROLLEAUD a bien voulu autoriser la reproduction des textes des 10ème, 11ème 12ème et 13ème campagnes qu'il avait déjà publiés dans *Syria* et la *Revue d'Assyriologie*. Il ne manquera guère que les trois importants contrats de la 8ème campagne publiés par F. THUREAU-DANGIN dans *Syria* XVIII (1937) p. 245-255.

Il était indispensable que le lecteur ait quelques notions précises sur le palais et les salles où les tablettes ont été découvertes. C'est Mr SCHAEFFER qui s'est chargé de ces pages préliminaires (ix-xxx) où il prend déjà position sur certaines questions soulevées par ces textes, devançant ainsi l'exposé de J. NOUGAYROL et le contredisant parfois. Des plans précis permettent au lecteur de repérer l'emplacement des tablettes. Des photographies du dégagement et des tablettes fixent l'imagination.

Après quelques pages sur la langue, la graphie, la succession des rois d'Ugarit J. NOUGAYROL insiste un peu plus sur la question si curieuse du sceau dynastique. Des actes étant scellés, non pas un nom du roi régnant, mais au nom du fondateur de la dynastie (on dut d'ailleurs faire une réplique tardive de ce sceau d'époque babylonienne ancienne), on est obligé de conclure à l'importance considérable reconnue au fondateur de la dynastie. Le nom de ce fondateur (*yaqaru*) a toute chance d'être devenu le titre de ses successeurs; ceci peut avoir ses répercussions dans le domaine biblique pour l'interprétation du nom de David dans des passages comme Ez. xxxiv 23 (où il ne serait plus question d'un David redivivus) et dans les titres des Psaumes.

Les textes sont ensuite répartis en plusieurs catégories. 1) Les lettres, au nombre de 23, que l'on peut répartir en deux groupes suivant le formulaire employé, d'interprétation discutée. A première vue ces lettres n'apportent rien à l'interpretation de la Bible sauf 15. 11, 12 sur le serment dans le Temple. Des détails insignifiants peuvent prendre toute leur valeur quand on les compare à d'autres.

2) Viennent ensuite 179 actes juridiques qui relèvent de trois types,

actes devant témoins, actes devant le roi, actes du roi. Il s'agit de dons, royaux ou non, de ventes et d'achats (fictifs ou non), d'adoptions, de partages, de libérations, de franchises.

3) La troisième série de textes comprend des textes économiques. Il y en a 40 : une liste de cadeaux à la cour hittite, l'inventaire du patrimoine personnel de la reine Ahatmilku, des étiquettes, des pièces de comptabilité par ville ou par personne.

4) Enfin il y a des textes scolaires et divers (8 en tout), surtout des vocabulaires.

A cette masse de textes ainsi classés Mr Nougayrol a ajouté quatre répertoires, celui des mots et expressions caractéristiques, celui des noms d'état, celui des noms propres (1⁰ personnes, 2⁰ lieux), enfin le tableau des idéogrammes et de leurs correspondances accadiennes. On regrette un peu qu'il n'y ait pas un index systématique des termes accadiens qui auraient donné toutes références pour un mot. On ne sait ainsi où retrouver les terme curieux, *mitar*, *mizku* ou *šabattu* et les deux premiers répertoires chevauchent un peu l'un sur l'autre. Mais, grâce aux expressions francaises (v.g. nominations, poids et mesures ...) on a de véritables petits excursus sur une institution, groupant des termes connexes. L'index sera probablement reporté a la fin des volumes suivants comprenant les textes nouvellement parus.

Mr G. Boyer a fait l'étude juridique des textes. Quatre questions principales: 1) A quel titre l'autorité publique intervenait-elle dans les actes de droit privé? Probablement cette intervention avait-elle pour but de changer le caractère de la clause de garantie, toute action de tiers se heurtant désormais à la volonté royale; à cette occasion Mr B. cite des rapprochements intéressants avec des usages hittites, babyloniens et élamites. 2) Quel etait le statut des fiefs à Ugarit? On y constate comme ailleurs à la même époque la „transformation des services de fief en charges foncières dépouillées de tout caractère personnel" (p. 297). 3) Quel était le statut des personnes et le droit de la famille? Nos renseignements sur ce point sont imprécis. Les plus curieux visent l'adoption, en particulier les adoptions fictives comme à Nuzu, et une adoption en fraternité qui paraît, elle aussi, fictive car l'acte trahit une inégalité de statut entre les contractants. Pour assurer l'héritage à un descendant par les femmes il fallait l'adopter (16.295). 4) Ces actes nous font enfin connaître des garanties et sûretés.

Le recueil se termine par la bilingue accado-hurrite étudiée par Mrs Nougayrol et Laroche, et des fragments hurrites commentés par ce dernier.

Le bibliste sera évidemment préoccupé de savoir ce que ces textes peuvent apporter à ses recherches. Voici les points qui semblent s'imposer:

1) D'une manière générale ces textes nous renseignent sur le fonctionnement d'une monarchie Ouest-sémitique. L'importance juridique du don royal avec (ou non) confiscation de l'immeuble donné éclaire 1 Sam. viii 14ss. D'une manière générale on peut se faire une idée des droits régaliens: logement des troupes, douanes, impôts, dons volontaires ou non. Il est surtout question de livraisons au palais, livraisons de grain, d'huile, de boisson fermentée, de bétail et d'ânes.

2) Parmi ces livraisons il faut faire une place spéciale à la dîme, dont le No 16. 153, l. 11 nous donne le nom ugaritique en écriture syllabique *maʿašar*. Ce mot est précédé du signe de la glose, indiquant un terme non accadien. Ce texte est intéressant car il paraît distinguer le *maʿašar* relatif au grain et à la boisson fermentée (le *ša* se rapporte en effet aux deux éléments précédents pris globalement, cf. 16182, l. 16 où c'est l'ensemble *bita eqla* que *ša* unit au n.p. *Nani*), du *maqqadu* relatif au bétail. Avec J. N. on doit rapprocher *maqqadu* de *nâqad* = paître et y voir, soit avec l'éditeur un droit de pâture, soit un prélèvement sur le bétail, ce qui paraîtrait préférable étant donné le parallélisme. La racine *ʿšr* se trouve dans les textes alphabétiques et il avait été suggéré dans cette revue même (*V.T.* I, (1951), p. 132s) d'y voir une offrande liquide en opposition à l'offrande solide. Ce nouveau texte permet une précision; la racine *ʿšr* distinguerait l'offrande ou prélèvement de végétal par opposition à l'offrande ou prélèvement de viande. La racine se référerait, non à la racine *ʿsr* = 10 mais à la racine impliquant croissance que l'on retrouve dans les *mešertu* et *tešertu* accadiens. Cette précision, ou mieux rectification, convient aux textes cités (*V.T.* in loco).

3) Mrs Nougayrol et Boyer se préoccupent à juste titre du sens juridique à donner au verbe *našu* pour désigner l'opération préalable au don fait par le roi (*ittašši* ou *iššî*). C'est une sorte de mise en disponibilité du bien opérée, soit sur le patrimoine royal, soit sur le patrimoine d'un tiers. Ce terme semble devoir être rapproché du *maššeh* hébreu (Deut. xv 2) où l'on a vu souvent un prêt et où Mr H. M. Weil a vu un gage (voir aussi la forme aramaïsante *maššâ'* de Néh. v 7, 10; x 32). Dans ces trois cas il s'agit nettement d'un bien que la main du *baʿal maššéh* a prélevé (litt. „levé" acc. *nâšû*, Néh. v 7) sur son prochain. L'acte ainsi désigné serait donc essentiellement le prélèvement d'un bien détaché du patrimoine, donc de la personne, avant qu'il soit donné à un tiers auquel il sera lié (*ṣamâdu* à Ugarit).

4) Le vocabulaire biblique va trouver plus de répondants. Très justement J. N. rapproche (p. 186) *ša laqi* de *mêlqâhayim* (Is. vi 6). Un passage, voisin de ce dernier, va peut-être pouvoir être éclairé. Il s'agit de vii 3: Isaïe rencontre Achaz près d'une piscine (*berêqah*), vers la chaussée du champ du *kôbés*. Or en RS 16.166, l. 10 il est question du don d'„eaux (A. Meš corrigées, faute de mieux, par l'éditeur en A. ŠÀ. MEŠ) de *kubsati* avec sa bordure (*pâti*). Il devait s'agir d'un point d'eau utilisé pour la lessive comme le lieudit de Jérusalem.

5) Un terme ugaritique apparaît relativement fréquemment dans ces actes: *ḫâya hiya* ou *ḫêya*. En 15.109, 1.15 il glose l'acc. *maškanu*. En 15.119, vr 7 (p. 87) il a pour déterminatif E et n'est estimé qu'a 20 sicles d'argent; en 16.246, l. 6 il glose l'idéogramme de *dimtu* „castel", souvent habitation dans les champs comme le *migdol* hébreu. C'est donc une habitation légère; l'incertitude de la voyelle médiane qui subit l'attraction du *y* fait soupçonner qu'il y a là les *ḫawwôt* transjordaniennes, traduites souvent par douars (de Jaïr)

6) Le rite de Ex. xxi 6 (cf Ps. xl 7) reçoit quelque lumière de RS 16.344, l. 10. Dans le texte de l'Exode il s'agit d'attacher l'esclave-serviteur à la famille en lui perçant la chair de l'oreille sur le montant de la porte. Ici au contraire pour écarter de sa maison son frère Ilinergal, Artesub le prendra par les oreilles et l'expulsera.

7) La bilingue accado-hurrite sera à verser au dossier des origines de la sagesse israélite. Les éditeurs estiment que le texte original est le texte accadien. Il s'agit de deux sentences séparées, chacune de quatre lignes bien rythmées, mais sans parallélisme marqué. Toutes deux ont un caractère religieux. La première menace de stérilité celui qui reprendrait frauduleusement l'argent déposé pour un serment. La seconde ironise sur celui qui, trop hâtif, va lever la main devant son dieu et prêter le serment qui va le confondre; il avait en effet péché sans le savoir. Ces deux sentences ne sont pas rédigées sous la forme de conseil ni de mashal; il n'y a ni comparaison ni métaphore, même implicite. Ce sont plutôt de courts apologues dans le genre de Prov. xxiv 30-34 (autres paroles des sages), indiquant le fait et sa conséquence. On y parle seulement du „dieu" ou de „son dieu" sans donner le nom propre, comme dans la tablette MACMILLAN K. 7897 publiée en 1906 et souvent réétudiée depuis (*Anet* p. 426s) encore que dans ce dernier cas on nomme de plus Shamash. L'arrière plan juridique serait celui d'Ex. xx 6-10 sur le dépôt et le serment afférent. Au point de vue sapientiel ces sentences se rapprocheraient plus de l'Ecclésiaste que des Proverbes. Lui aussi parle plus du „Dieu" que de Yahvé et, quant au danger de parler trop vite devant la divinité, Ec. v 1 correspond à la seconde sentence. Vu les recherches actuelles de DAHOOD et d'autres sur les origines phéniciennes de Qohélet, ce rapprochement peut avoir sa valeur. De plus comme, aussi bien dans le texte MACMILLAN que dans Qohélet (iv 17; v 3ss) il est recommandé d'exécuter (*šallém*) le sacrifice promis. On peut se demander si, dans la première sentence, il ne conviendrait pas de donner à *pagar* le sens d'„offrande" qu'il a à Mari (cf. G. DOSSIN, *Rev. Ass.* xlii (1948) p. 133). L'argent de la l.1 serait alors l'argent avec lequel on achetait la bête du sacrifice (Deut. xiv 25). On recommanderait à celui qui a fait un serment (*mamitu*) de prendre l'argent déposé à cet effet, de respecter son serment et d'exécuter son offrande au dieu Fleuve (Lune dans la version hurrite).

„Le dépôt d'argent du serment avec le dieu tu prendras,
„respecte le serment et exécute ton offrande.
„Qui se parjure envers le fleuve tout fils lui sera enlevé
et jamais plus sa femme n'aura d'enfant".

Cette solution me paraît meilleure que de voir dans l'argent une caution. Reste à savoir si elle est compatible avec le texte hurrite. En tous cas nous avons là une sentence impérative dans le genre du droit apodictique israélite, si exceptionnel dans les législations orientales. Il est important d'en souligner la présence au XIVème siècle dans un contexte religieux de serment ou d'ordalie analogue à Ex. xxii 6ss.

Cetre énumeration n'est certainement pas limitative.

L'exécution très soignée du volume n'a laissé passer que de minimes erreurs de transcription. En 15.77, l. 10 *ra* est mis pour *ru*, en 16.140, l. 7 *me* pour *ma*, 16.142, l. 10 *ba* pour *bal*. Il y a quelques erreurs typographiques dans l'étude juridique: p. 298, notes l. 7 en partant du bas p. 96 au lieu de 85; l. 2, id. p. 84 et non 484; p. 301, lire 16.141 et non 1641; p. 302, n. 3 lire 249 et non 206. Les renvois de la p. 295, n. 2 pour le sens de *nayalu* doivent

être une erreur car 15.89 suppose un immeuble grevé d'une charge (*unuššu* 1.20); 16, 150, 16.166, 16.263 et 16275 n'ont pas le terme en question, attribué en 16.248 non à Nuriyan mais a Igmaradu. Je n'ai pu trouver 16.209 ni 15.162 qui auraient été importants l'un pour la lecture *ḫereti* et l'autre pour déterminer le genre de service demandé du bénéficiaire d'une donation royale. Notons enfin que 16.144 paraît traiter plutôt d'une question de succession que de mariage, et que 17267 est un peu insuffisant pour établir le droit de propriété de l'esclave car on pourrait peut-être comprendre que l'affranchie dispose de ses immeubles futurs au profit de son époux.

Un volant, dans le volume des planches (à la graphie si claire), permet de retrouver facilement les textes, ce que ne saurait remplacer le même tableau inséré dans le volume de texte. On ne peut que vivement remercier ces travailleurs prudents et courageux.

Paris H. CAZELLES

Bibel-Lexikon, herausgegeben von H. HAAG, 7te Lieferung Peschitta-Sichem Benzinger, Zürich-Köln, 1955.

Le *Bibellexikon* avance rapidement vers sa fin et l'on retrouve dans le dernier fascicule les mêmes qualités que dans les précédents: clarté de l'exposé, choix heureux des reproductions, bibliographie récente et triée, information objective et dense. On aura dans chaque article la possibilité de retrouver facilement les textes bibliques concernant la question et l'état de cette question.

Pour ce qui concerne l'ancien Testament voici quelques articles importants. Signalons d'abord *Phönizien* (dans le tableau de l'écriture la forme du *h* est anormale, Wen Amon n'est pas utilisé) et *Poésie biblique* du regretté A. ROBERT, à la bibliographie nourrie et aux conclusions réservées, surtout sur la strophique. Qôhélet (*Prediger*) est daté du 3ème s. av. JC et considéré comme une unité. L'article *Priester* introduit aux délicates questions de généalogies; l'auteur ne traite pas des rapports entre Guershon (Guershom) et Guersham fils de Moïse, et il ne fait pas état des doutes sur l'origine égyptienne de la famille d'Eli. La question prophétique est traitée en plusieurs articles, dont *Prophet* et *Prophetismus* de VAN IMSCHOOT. C'est dans ce dernier, à notre avis un des meilleurs du fascicule, que sont abordés les problèmes difficiles de l'origine et de la nature du Prophétisme israélite. L'auteur en marque bien l'esprit très particulier, mais j'admettrais plus que lui des connexions avec le prophétisme cananéen et égyptien, et il me paraît difficile de ne pas voir dans les textes historiques du Pentateuque la trace d'une rédaction d'esprit prophétique. De même, je mettrais plutôt l'accent sur le culte de Yahvé, Dieu personnel des Patriarches et de Moïse, que sur le concept de monothéisme. Si juste qu'il soit, ce concept me semble moins bien définir l'originalité du mouvement prophétique; mais l'article, très dense, est complet et suggestif. L'article *Protoevangelium* est intéressant, un peu rapide sur le rôle de la femme comme mère à travers l'Ancien Testament mais abondant en renseignements sur

la figure du serpent dans l'ancien Orient; on se serait attendu à une appréciation de l'essai de J. Coppens dans *Problèmes et méthode d'exégèse théologique* (Louvain 1950) qui n'est pas cité dans la bibliographie. Le livre des *Psaumes* est rapidement traité, professe une opinion modérée sur l'origine davidique sans toucher à la valeur du lamed auctoris. Il indique à peine les controverses actuelles sur les Psaumes royaux et les Psaumes du règne de Yahvé; il prend toutefois position contre l'existence d'une fête de l'intronisation de Yahvé. *Rechtfertigung* n'est envisagé que dans le nouveau Testament. On trouvera beaucoup de références dans *Reich Gottes* qui, malheureusement, n'a pu tenir compte de l'article de A. Alt (*Gedanken über das Königtum Jahves*) écrit dès 1945 mais publié en 1953 seulement dans le premier volume des *Kleine Schriften*. On peut aussi regretter que dans l'article *Rest* (*Israels*) on considère encore que les prophéties de punition soient antéexiliques, les prophéties de salut postexiliques alors que les études récentes semblent bien montrer que la fonction ordinaire du prophète dans l'ancien Orient consistait à bénir et ceci bien avant l'exil. *Saba* est un peu dépassé depuis la parution du livre de J. Ryckmans. *Sabbat* nous a paru des plus intéressants, quoique la bibliographie ait négligé quelques études importantes comme l'article de Kraeling dans *AJSL* 1933 p. 218 ss., et qu'aucune allusion ne soit faite au comput des Anwas. L'étude sur les livres de Samuel m'a un peu déçu car elle ne tient pas compte des suggestions de Vriezen (*Orientalia Neerlandica* 1948, p. 167-189) sur la composition du livre et ne met pas en relief l'importance capitale du récit de la succession de David, pièce maîtresse dans l'historiographie et la littérature israélites.

Mais ce ne sont là que critiques de détail sur une œuvre de belle venue et qui était difficile à réaliser. Signalons parmi les articles les plus ouverts; *Reinheit*, *Rotes Meer*, *Sadok*, et il y en aurait beaucoup d'autres à citer et à louer.

Paris — Henri Cazelles

BOOK LIST[1])]

M. Avi-Yonah and S. Yeivin, with the participation of M. Stekelis, *The Antiquities of Israel*, Habikutz Hameuchad, Tel-Aviv 1955. 13 + 344 pp. With 37 plates and many illustrations in the text. In Hebrew.

La Bible et l'Orient. Travaux du premier congrès d'archéologie et d'orientalisme bibliques, Saint-Cloud 23-25 avril 1954. Presses universitaires de France, Paris 1955 (Cahiers de la Revue d'hist. et de philos. rel. No. 34). Collaborateurs: A. Parrot, M. Lambert, E. Szlechter, Ed. Jacob, E. Drioton, H. Cazelles, H. Michaud, A. Dupont-Sommer, G. Vermès, J. Daniélou, † Ch. F. Jean, Ed. Dhorme.

P. A. H. de Boer, *Second-Isaiah's Message*, O.T.S. xi, Brill, Leiden 1955. viii + 126 pp. Price. D. fl. 21—; for subscribers D. fl. 15.—.

W. H. Gispen, *Koningen*, ive deel (2 Kon. 18-25), Kampen, 1956. 175 pp.

Hebrew Union College Annual, Vol. xxvi, Cincinnati 1955. Contributors: J. Morgenstern, Sh. H. Blank, C. H. Gordon, J. Finkel, S. Sandmel, E. Spicehandler, E. Neufeld, B. Italiener, S. S. Cohon, E. Mihaly, F. Landsberger, E. Werner, W. G. Plaut, S. Atlas, A. N. Z. Roth.

Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel et Paris 1955. 287 pp. Prix Fr. Fr. 1000.— broché, 1350.— relié.

Y. Yadin, *The scroll of the War of the sons of light against the sons of darkness*, edition with introduction, emendations and commentary. Bialik Institute, Jerusalem, Isr. 1955. xvi + 397 pp. In Hebrew with a summary of the contents in English.

A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955. viii + 156 pp. Price: 12 s. 6 d.

Konkordanz zum hebräischen alten Testament, compos. et scripsit G. Lisowsky, Lf. 2, 1956.

A. Parrot, *Samarie capitale du royaume d'Israël*, Neuchâtel et Paris, 1955.

K. Roubos, *Profetie en cultus in Israël*, with a summary in English, Wageningen 1956. 130 pp. Diss. Utrecht. Price Dutch fl. 8,50.

J. A. Sanders, *Suffering as divine discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Colgate Rochester Divinity School Bulletin xxviii, Rochester, N.Y. 1955. 135 pp.

P. J. N. Smal, *Die Universalisme in die Psalms*, Kampen 1956. 235 pp. Diss. Ref. Univ. Amsterdam.

E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Nelson Edinburgh 1955, viii + 176 pp. Price: 15 s.

B. J. van der Merwe, *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja*, Groningen 1955. xi + 276 pp. Diss. Groningen. Price: Dutch fl. 12,00.

W. Zimmerli, *Ezechiel*, Lief. 2. Biblischer Kommentar, Neukirchen Kr. Moers 1956.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

NOTES ON SOME TERMS RELATING TO PRAYER

BY

D. R. AP-THOMAS

Bangor

The first group of words whose significance in relation to prayer this article is designed to clarify is that which concerns the physical attitude adopted in prayer. In the first place the approach to these words will be from the practical rather than from the purely philological standpoint.

The physical limitations of the human frame suggest that for the normal person the choice of attitudes is limited to three main positions: erect, i.e. standing; bent, i.e. kneeling; or horizontal, i.e. prostrate. By New Testament times the normal attitude appears to have been to stand at prayer — at least in public. The Pharisee and the publican in the parable both stood in the temple to offer their prayers (Lk. xviii 11, 13; cf. Mt. vi 5); the only difference in physical attitude between the two men was in the direction of the face and the use of the hands. Was such standing normal in earlier times? At the time of the restoration covenant we read, 'And the seed of Israel separated themselves from all strangers, and stood [*wayya'amĕdû*] and confessed their sins, and the iniquities of their fathers' (Neh. ix 2). At first sight the evidence seems to be perfectly clear, "they stood ....", but when we read the next verse, it begins: "And they stood up in their station" [*wayyāqumû 'al-'omĕdām*]—if the people were already standing in v. 2, how could they be said to stand up in v. 3? Much the same difficulty exists in what we are told of King Solomon: "And Solomon stood [*wayya'ămōd*] before the altar of Yahweh in the presence of all the congregation of Israel and spread forth his hands towards heaven." (1 Kgs. viii 22). Compare this with the concluding verses of the same narrative: "And it was so, that when Solomon had made an end of praying all this prayer and supplication unto Yahweh, he arose [*qām*] from before the altar of Yahweh, from kneeling on his knees with his hands spread forth towards heaven."

There are two possible explanations for this apparent confusion, neither necessarily excluding the other. Firstly, a cultic prayer, such

as we have in both these passages, quite probably contained changes of posture, e.g. standing for praise, kneeling for confession of sin or for entreaty. In this connexion it is relevant to note that the passage from Nehemiah continues, "and the Levites ... said, Stand up [*qûmû*], bless Yahweh your God ..." (Neh. ix 5). It seems most probable therefore that change of posture had its place in the cultic prayers of the sanctuaries, and was probably done to signals of some sort, whether vocal, instrumental or visual, or in combination.

The second explanation of this apparent change from standing to kneeling or prostration is simply that the verb *'āmad* is not always to be taken to denote literally standing upright upon one's feet; very often it means no more than "stand to", "stand by", "be in attendance"; e.g. Saul says to the Amalekite, "Stand, prithee, upon me and put me to death" [*'ămōd-nā' 'ālay ûmōtĕtēni*]. Here obviously the literal sense is absurd; *'āmad 'al* must mean here, "attend upon". Clearly the same sense is needed also in the sentence "And Saul sent to Jesse, saying, Let David, prithee, stand before me, for he hath found favour in my sight." (1 Sam. xvi 22; cf. S. R. DRIVER's note ad loc, with other references). *'āmad* in this sensus technicus is used especially of the priest as attendant on Yahweh, e.g. "At that time Yahweh separated the tribe of Levi ... to stand before Yahweh to minister unto him." (Dt. x 8). Returning with these facts in mind to Solomon's performance mentioned above, it is interesting to note that the parallel passage in Chronicles gives the following additional matter: "And he stood before the altar of Yahweh in the presence of the congregation of Israel, and spread forth his hands: (for Solomon had made a brazen scaffold of five cubits long, and five cubits broad and three cubits high and had set it in the middle of the court; and upon it he stood [*'āmad*], and kneeled down upon his knees before all the congregation of Israel, and spread forth his hands towards heaven)" (2 Chr. vi 12f.).

While, therefore, there is evidence that for Jews in New Testament times standing was the recognized posture in praying, and while it is obvious that what we may call ejaculatory prayer might by its attendant and evocatory circumstances have to be delivered erect —as in the case of Nehemiah before Artaxerxes (Neh. ii 4)—apart from such cases, there seem to be no clear instances in the Old Testament of petition or intercession being delivered standing erect. The contrary view is expressed however by HERRMANN (*TWNT* II, 786. 39f) who cites 1 Sam. i 26; 1 Kgs. viii 22 and Jer. xviii 20. The

middle passage has already been dealt with above; the relevant words from Jeremiah are: *zĕkōr 'omĕdi lĕpāneykā*, "remember my attending on thee", using *'āmad* in the technical sense. The remaining passage is slightly different in that the verb used there is *nāṣab*. The sentence reads: *'ănî hā'iššâ hannisṣebet 'immĕkâ bāzeh lĕhitpallēl 'el-YHWH*, "I am the woman who was stationed (or: who stationed herself) along with you here to pray unto Yahweh". This verb *nāṣab* is found in the Niphal some 50 times, 8 being perfects and the remainder participles. As with *'āmad* with which it sometimes stands in parallel [1]), there is no doubt as to its indicating an upright posture in many passages; in fact the two verbs are used with a large degree of apparent synonymity, and if there is a distinction between them, it would seem to be the sense of "waiting for something" which is clearly present in several passages where *nāṣab* occurs [2]). But it would be wrong to ignore also the fact that the latter verb is used in the Niphal and never in the Qal, so that "to station oneself", or "be stationed" would be better than "to stand". Passages where *nāṣab* cannot literally mean "stand" are mostly those in which the participle occurs nominally in the sense of "overseer" or "prefect" [3]), and nearly all refer to Solomon's officers. It is unfortunate that neither *nāṣab* nor its cognate *yāṣab* occur elsewhere in connexion with prayer; the nearest approach thereto is in the Balaam pericope, where the participle occurs twice (Nu. xxiii 6, 17) in almost identical phrases: *wĕhinnēh* (*wĕhinno*) *niṣṣāb 'al-'ōlāto*, 'and behold he [Balak] was stationed beside his burnt-offering.' This was in obedience to Balaam's command given in vv. 3, 15: *hityaṣṣēb* (*kōh*) *'al-'ōlātekā*, 'station thyself (here) beside thy sacrifice.' There are two instances of *hityaṣṣēb* used with the preposition *'im*, which is used in the Hannah passage; the first is *wĕhityaṣṣĕbû šām 'immāk* (Nu. xi 16) where Moses has been told to take 70 picked elders to the tent of meeting 'that they may station themselves there with thee.' The second case occurs with the negative: *wĕ'ên 'immekā lĕhityaṣṣēb*, 'so that none is able to withstand thee' (2 Chr. xx 6). The purpose of these quotations is not to show that *nāṣab* cannot refer to a person standing, but simply that it does not necessarily indicate such a position. In point of fact it seems most probable that Hannah was standing when she prayed, since Eli could see her lips; but in view of his reaction there is no evidence that she

[1]) E.g. Is. iii 13; xxi 8.
[2]) E.g. Gn. xxiv 13, 43; Ex. xviii 14; Jdg. xviii 16f.; Prov. viii 2.
[3]) Ru. ii 5f.; 1 Kgs. iv 5, 7 &c.

had adopted the customary prayer posture, and in fact this was not an 'official' prayer at all, but the outpouring of an overburdened heart, oblivious of all but the need to find expression; so that no conclusions about the conventional postures of normal prayer can be drawn from this instance, and HERRMANN's case falls to the ground.

If prayer was not normally delivered standing, in Old Testament times, the reason is not far to seek. Such an attitude did not bespeak a sufficiently humble approach to the deity, any more than it did in the approach of the suppliant to a human ruler. It may be emphasized again that a prayer, as opposed to a magical spell, depends absolutely on the sovereign good pleasure of the deity, which is more likely to be activated by humility than by arrogance. In fact, the most probable derivation of *bērēk* 'to bless' still seems to be as a Piel-causative of *bārak*, 'to kneel'. It may be not irrelevant to point out that of the two instances of this verb in the Qal (2 Chr. vi 13; Ps. xcv 6), the first refers to Solomon's kneeling on the bronze platform as mentioned earlier,and both passages are preludes to prayer. The single instance of the Hiphil is in a passage where Abraham's servant makes the camels kneel by the well of Haran to await Rebecca's coming in answer to his prayer (Gn. xxiv 11).

The normal word for kneeling is, of course, *kāra'*, often with *'al-birkayim*, 'upon the knees' added. Although the usual rendering into English is by 'bow down', it appears that the verb really means 'put the shank or lower leg down' (BDB *s.v.* suggests that it is a denominative verb from *kera'*, 'shank'). This attitude for prayer is definitely attested for the Old Testament, e.g. 1 Kgs. viii 54 quoted above; and it was often, if not always, accompanied by the stretching out of the open hands in the direction in which Yahweh was supposed to be, whether towards heaven, as in the reference last given, or, as Solomon hoped would be the case after Yahweh had taken up his residence —or at least caused his name to dwell there—towards his new temple in Jerusalem (1 Kgs. viii 38). Even when living in foreign parts, correct orientation is at least desirable, since further on in his prayer Solomon asks a blessing on behalf of his to-be-transported people, 'if they . . . pray unto thee toward their land . . ., the city which thou hast chosen, and the house which I have built for thy name'. (1 Kgs. viii 48). We may also remember Daniel who went a step further still, and opened his windows towards Jerusalem while at prayer (Dan. vi 10). It was always the object of the worshipper whether consciously or only subconsciously, to get into as close a physical relationship

with his God as possible. The windows are opened, the body is turned, the hands are held out, that there may be no extra barrier, that conversation may be direct, that the imploring hand may feel a returning clasp, or receive the prayed-for boon.

The nearness to God sought and mentally achieved by the Israelites in prayer is shown by a third word which describes what was probably the commonest posture of prayer —that of crouching; the word is *hištaḥăwâ*. The meaning of this reflexive form of the stem will be 'to crouch', whether we follow the customary derivation from ŠḤW, or follow W. F. Albright and derive it from ḤWY [1]). This verb occurs about 150 times in the Old Testament, and although it is frequently used of homage or respect paid to a conqueror by the vanquished, to a master by a slave, or to a king by subjects, the majority of cases concern the attitude of prayer to Yahweh. There seems little reason to doubt that the attitude indicated corresponded closely to that of the Muslim *sujûd* [2]) which is described as follows by E. W. Lane: 'He next drops gently upon his knees ... places his hands upon the ground, a little before his knees, and puts his nose and forehead also to the ground (the former first) between his two hands'[3]). Fundamentally therefore this attitude puts the *śâjid* at the entire mercy of his lord, and is intended to show submission and awaken compassion. The attitude is very frequently illustrated on the monuments, and a good example may be seen in the reproduction of the suppliant Jehu before Shalmaneser III on the Black Obelisk [4]).

Joh. Herrmann says of the verb *hištaḥăwâ*, that it is one of the most important words in the sphere of prayer, and that it passes far beyond the mere attitude of prayer to indicate the attitude of mind [5]).

It is not likely that *hištaḥăwâ* itself implied complete prostration, though no doubt this attitude was adopted for prayer on some occasions in the sanctuary, just as it was before the earthly monarch e.g. Zatatna prince of Accho writes to Akhnaton in the following

---

[1]) In *The Old Testament and Modern Study* ed. H. H. Rowley, p. 33.

[2]) MT has the cognate SGD 4 times, in Hebrew, Is. xliv 15, 17, 19; xlvi 6, with ŠḤW as its parallel in three. It occurs in Aramaic in Dan. ii 46 and iii 5-28.

[3]) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1890, p. 90. cf. also Gen. xlii 6.

[4]) In J. B. Pritchard, *ANEP* No. 355; cf. also Nos. 45f.

[5]) *TWNT* ed. G. Kittel. II. 785. 35-40: "Zu den Verben, die die Sphäre des Gebets betreffen, gehört als eines der wichtigsten ... jenes, das ... nur die äussere Haltung ... zu bezeichnen scheint ... aber auch die innere Haltung des israelitischen Betens in bedeutsamster Weise kennzeichnet."

words: 'At the feet of the king, my lord, the sun-god from heaven, seven times, seven times I fall, forwards and backwards' or, as ALBRIGHT and MENDENHALL neatly render it, 'prone and supine' [1]). That this statement is not an exaggeration, but was intended literally and physically, may be seen in a relief from the tomb of Horemheb at Memphis, where among a group of Syrians and Libyans apparently suing for mercy from the king, one lies flat on his front, while another lies flat on his back [2]). PRITCHARD also has seen the relevance of this picture to the Zatatna letter [2]).

Since religious observances would normally take place in a holy place or sanctuary, *hištaḥăwâ* comes to mean 'perform a cult ceremony', with 'at a sanctuary' probably understood. e.g. 'And they forsook Yahweh and followed other gods, ... and bowed themselves down (*wayyištaḥăwû*) to them; and they provoked Yahweh to anger' (Jdg. ii 12). In passages such as these the word 'worship' is the best translation since it has really ceased to have any exclusive connexion with prayer; though this does not alter the fact that prayer was often—perhaps most often—offered from the crouched position.

From whatever position the Israelite adopted, he would then actually pray. The word associated with ŠḤW and SGD in Is. xliv 17 is the hithpa'el of PLL, and this is by far the most frequently used word for 'to pray'. There seem to be two opinions as to its original significance. Following a suggestion of WELLHAUSEN [3]) that it was connected with the Arabic *falla*, 'to notch the edge of a sword', several scholars [4]) have attributed to *hitpallēl* an original meaning 'to cut or wound oneself', and refer it to a custom of gashing oneself with swords or knives until the deity answers. Such practices, among the Baal Melkart prophets at least, are evidenced in the Old Testament in the account of their contest with Elijah on Mount Carmel: 'And they cried aloud, and cut themselves after their manner with knives and lancets, till the blood gushed out upon them' (1 Kgs. xviii 28). The verb used here, of course, is not *hitpallēl* but *hitgodēd*. Evidence for the same custom having existed among even Yahweh prophets

---

[1]) KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, No. 234. Translation in PRITCHARD, *ANET*, p. 484f.

[2]) *ANEP* No. 5, p. 5, 250.

[3]) *Reste arab. Heidentums* [2], 1897, p. 126.

[4]) E.g. T. K. CHEYNE under 'Prayer' in *E Bi.* I, 3823, § 1; S. A. COOK in W. R. SMITH, *Religion of the Semites* [3], p. 604; H. SCHMIDT under 'Gebet' in *RGG* II, 875f.

may be afforded by the case of the disguised prophet whom Ahab was able to recognize when 'he quickly took off the bandage from above his eyes, so that the king of Israel recognized him for one of the prophets' (1 Kgs. xx 41) [1]). Again, Zechariah mentions a time coming when the prophet will be so ashamed of his calling that he will try to deny it, and 'when one shall say unto him, What are these wounds between thine hands? Then he shall answer, Those with which I was wounded in the house of my lovers.' (Zech. xiii 6) [2]). But if 'to perform ritual incision' is the original meaning of *hitpallēl* it has become completely lost from the Hebrew of the Bible. And it must remain doubtful whether WELLHAUSEN could really have made out his case; he did not, apparently, do any more than throw out the suggestion. On the basis of ROBERTSON SMITH's suggestion [3]) that the Syriac *'etkaššap*, literally 'to cut oneself' came to mean 'to make supplication' because shedding one's blood was a recognized way of recommending oneself to God's notice, WELLHAUSEN simply adds in a footnote to the second edition of his *Reste arab. Heidentums* that the same must be true of the Hebrew *hitpallēl* [4]).

Another theory is that of K. AHRENS [5]) that PLL and NPL are developments of the same biliteral stem meaning 'to fall'. In support of this he adduces the close association of *'etnappēl* in Dt. ix 18 with *'etpallēl* in v. 20; also *hitpallēl* and *mitnappēl* in Ezra x 1. But the only convincing case, if we could feel sure of the text, would be the form *niplal* in Ezk. xxviii 23, which from the context must mean 'be cast down', and which AHRENS derives directly from *NPL*, though KITTEL *BH* would emend to *wĕnāpal*. One can quite readily see how 'to cast oneself down (before God)' could take on a derived meaning 'to pray'; in such case, it would be almost a synonym for *hištaḥăwâ*, that has itself come to mean 'to worship' in general. AHRENS' derivation would suit other derivatives of PLL, too, though not quite all, perhaps. But the association of Hebrew *PLL* with the Arabic *falla* has

---

[1]) See S. MOWINCKEL, *Det Gamle Testamente* II, 365; J. A. MONTGOMERY & H. S. GEHMAN, *Kings* (*ICC*), p. 325. &c.

[2]) See C. H. H. WRIGHT, *Zech. and his Prophecies* [2], p. 427-30; K. MARTI in *HCAT* [2], p. 94; S. MOWINCKEL, *Det Gam. Test.* III, 769. H. G. MITCHELL, *Zech.* (*ICC*), p. 339, apparently interprets it as ritual castigation.

[3]) *Rel. of the Semites* [3], p. 321.

[4]) *Op.cit.*, p. 126 n. 5: "Das hebräische HTPLL wird ebenso zu erklären sein; die Wurzel bedeutet: Risse, Scharten haben".

[5]) 'Der Stamm der schwachen Verba i.d. sem. Sprachen'. *ZDMG* 64, 1910, p. 163.

been made by others [1]) besides WELLHAUSEN and those who follow his suggestion of 'ritual incision'. There seems however to be a dearth of attempts to get behind the Arabic word. From a study of the meanings attributable to forms from this root in Arabic, it seems that Hebrew *NPL* and Arabic *falla* have much in common. It is true, as E. W. LANE says, that *falla* is used 'apparently as meaning *He broke it*, in an unrestricted sense' [2]) but it seems clear that such an unrestricted sense is secondary; the primary meaning is quite definitely connected with the idea of 'falling' or 'falling away', though this intransitive meaning of the root is apparently not preserved in Arabic. When the verb is used with a sword as object it means, 'he broke pieces out of its edge', or of a tooth, 'he took a chip off it', or of an army, 'he routed it' [2]).

How would this affect the meaning to be attributed to the derivatives of *PLL* in the Old Testament? *Pĕlîlîm* is a noun found three times in the MT, and for which the conventional rendering 'Judges' is quite unsuitable. Ex. xxi 22 is a passage dealing with the liability of one who has caused a miscarriage by brawling; the relevant part is, 'he shall surely be punished, according as the woman's husband shall lay upon him', *wĕnātan bipĕlîlîm*—RV. 'he shall pay as the judges determine', which is rather free as a rendering, to say the least, and unlikely too, since one cannot easily say that the fine is to be fixed by official judges, immediately after allowing that right to the aggrieved husband or owner [3]). KOEHLER (*LVTL.*, s.v. p. 763) recommends the reading *bannĕpîlîm*, 'for the miscarriage', which is clearly the meaning required, only that there would appear to be no need to emend the MT if *PLL* can have the meaning 'fall' or 'break off'.

The second occurence of *pĕlîlîm* is Dt. xxxii 30f.:

'How should one chase a thousand, / And two rout a myriad,
Unless their Rock had sold them / And Yahweh had delivered them up?
For their Rock is not as our Rock, / *wĕ'oyĕbênû pĕlîlîm*.'

---

[1]) E.g. P. A. H. DE BOER, 'De Voorbede in het Oude Testament' *OTS.* III, 1943, p. 126, 130; also M. D. GOLDMAN, 'The Root *PLL* and its connotation with Prayer.' *Australian Biblical Review* III, 1953, p. 2.

[2]) *Arabic-English Lexicon* I, vi 2460. He also says of the noun *fall* that it means, 'A *break* or *notch*, *in the edge* . . . *of a sword* . . . or of anything.' S. A. COOK seems not to have fully understood this when he gives the meaningless 'the notch end of a sword' (in W. R. SMITH, *op.cit.*, p. 604.)

[3]) D. DAUBE in *SOTS Booklist* 1950, p. 54 regards the phrase as an interpolation.

RV: 'Even our enemies themselves being judges' [1]). This is very unconvincing; a much better sense would be given again by accepting the ground meaning 'to fall' for *PLL* and translating, 'and our enemies are 'fallings', or 'offal'. Here however some may prefer to link up the word with the same root meaning, but semantically developed into meaning 'fugitives'—a meaning which is consistent with the root in Arabic (see above).

The third occurrence of *pĕlîlîm* is in Job xxxi 11: *kî-hû* (Q.*hî*) *zimmâ|wĕhî'* (Q.*hû'*) *'āwōn pĕlîlîm*. The last two words as KITTEL *BH*[3] points out are a combination of two readings, *'āwōn pĕlîlîm*, 'iniquity of p.', and *'āwōn pĕlîlî*, where the second word is adjectival as in v. 28, which reads: *gam-hû' 'āwōn pĕlîlî|kî-kiḥaštî lā'ēl mimmā'al*. For the first, the RV gives, 'For that were an heinous crime; Yea, it were an iniquity to be punished by the judges'; and for the second it has, 'This also were an iniquity to be punished by the judges: For I should have lied to [marg. 'denied'] God that is above.' In the first case Job is denying any sin of adultery, and in the second, apparently, idolatry; but this does not help much in seeking to fix the meaning of *pĕlîlî*[*m*] in this context, though it appears unlikely that the RV 'to be punished by the judges' is adequate. It is easier to discard this traditional meaning also since post-biblical Hebrew does not seem to know either form of the word apart from these four passages in the MT [2]). Both DE BOER [3]) and GOLDMAN [4]) conclude that the iniquity is one which 'breaks' the offender, and so might be translated as a 'crushing iniquity'. In view of the possible meaning 'to cut off' for *PLL*, and the established meaning 'to rout' for Arabic *falla*, it might be worth while to consider whether these passages do not support some such meaning as 'routing', 'breaking off from the community', i.e. an iniquity which outlawed the sinner from society. More probably, in view of the probable meaning of *pĕlîlîm* in the two passages first considered as 'something fallen', the adjective here has the significance 'low down', 'base'.

In Is. xxviii 7 there occurs the phrase, *šāgû bārō'eh|pāqû pĕlîliyyâ*,

---

[1]) So also S. R. DRIVER, *Deut.* (*ICC*), p. 371; H. W. ROBINSON, *Deut.* (*Cent.Bi.*), p. 228; A. BERTHOLET, *Deut.* (*KHC*), p. 99.

[2]) M. JASTROW, *Dict. of the Targumim, Talmud, and Midrashic Lit.*, 1926, p. 1182 does not cite any independent occurrence of the words, nor does LEVY-FLEISCHER, *Neuhebr. u. Chald.Wbuch.* IV, 53.

[3]) *Op.cit.*, p. 128.

[4]) *Op.cit.*, p. 3f.

RV and most commentators [1]), 'they err [*marg.*reel] in vision, they stumble in judgement', a translation which effectually conceals the difficulties of the original. GOLDMAN [2]) connects the latter part with the next verse and renders, 'They let come out lumps (scil. of food).' Quite a good case however can be made out for 'vomit' as a meaning of *pûq*; it has the necessary pre-requisite for all such words, it is onomatopoeic, and in the Hiphil it has the meaning, 'to bring up or out' like the Aramaic *nĕpaq*; whereas the Arabic *fâqa* can mean 'to hiccough' [3]) and 'to crow' of a cock. Furthermore, the sense 'vomit' fits in well with v. 8 which reads, *kî kol-šulḥānot mālĕ'û qî' ṣō'â bĕlî māqôm*, RV, 'For all tables are full of vomit *and* filthiness, *so that there is* no place *clean*.' If this meaning be accepted for *pûq*, then there is no reason why *pĕlîliyyâ* should not mean 'something thrown down', here specifically 'vomit' [4]). The difficulty which might be felt by a lack of parallelism with the preceding *šāgû hārō'eh* when translated 'they err in seeing' despite the unprecedented use of the ptc. to mean 'vision', disappears when with G. R. DRIVER [5]) we translate, 'they reel with toping', deriving *rō'eh* not from *rā'â*, 'see', but from *rā'â* = *rawâ*, 'be saturated'. GREIFF, according to DE BOER [6]), considers that *pĕlîliyyâ* refers to the manipulation of the Urim and Tummim, but DE BOER himself, while agreeing that the word has a cultic reference, would link it with 'propitiation' whereby the anger of Yahweh is 'broken' [7]). But both these suggestions must now be discarded for this passage.

The nominal form *pĕlîlâ* in Is. xvi 3 is a *hapax legomenon*, and the passage does not provide a great deal of help to its elucidation, apart from the apparent synonymous parallelism with *'ēṣâ* which strongly suggests that it means something like 'decision, mediation', or 'arbitration' [8]), and so brings it in line with the use of the verb in the Piel.

---

[1]) E.g. T. K. CHEYNE, *Isaiah* [5]. I, 164; G. A. SMITH, *Isaiah* [8] I., 155; O. C. WHITEHOUSE, *Isaiah* (*Cent.Bi.*), p. 295; J. SKINNER, *Isaiah* (*Camb.Bi.*), p. 209; K. MARTI, *Jesaja* (*KHC*), p. 205; O. PROCKSCH, *Jesaja* (*KAT*), p. 354.

[2]) *Op.cit.*, p. 4.

[3]) E. W. LANE, *op.cit.*, *s.v.*

[4]) G. R. DRIVER, 'l'Interprét. du texte masor.', *An.Lov.Bib.et Or.* II., 18, 1950, p. 351, 'déclin d'ivresse' does not seem quite so suitable.

[5]) *Ibid.*

[6]) *Op.cit.*, p. 126. I have not myself seen A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.* (*A.T. Abhandl.* V. 3), p. 22, quoted by DE BOER.

[7]) *Op.cit.*, p. 126, 132.

[8]) E.g. J. SKINNER, *Isaiah* (*Camb.Bi.*), p. 128; S. R. DRIVER, *Notes* . . . *Samuel* [2], p. 35.

The verbal forms from PLL which occur in the MT are the Piel and the Hithpael, and the consensus of opinion [1]) is that there is no need to postulate two different roots, and that the meaning assigned to the Piel will be normative for the Hithpael *mutatis mutandis*. But there seems not to be any complete agreement as to what the Piel and Hithpael forms really mean. The disagreement may be illustrated by a comparison of the views of Nils JOHANSSON and of DE BOER [1]), though neither seems to be quite self-consistent.

JOHANSSON supports the theory that the use of PLL proves a juridical basis for *hitpallēl*, and he refers with approval to GUNKEL's view that *hitpallēl* was the technical term for intercessory praying [2]). DE BOER argues [3]) against this on the ground that *hitpallēl* is used of types of prayer other than purely intercessory, and that the development pictured by JOHANSSON for and from *pallēl* is unconvincing. JOHANSSON says, 'From the meaning judge, decide, in the Piel, the meaning "make oneself an arbitrator" easily develops to mean someone who comes forward on a person's behalf, and then, "to ask for someone" in general, which meaning the word in the Hithpael does have.' [4]).

JOHANSSON then goes on to quote with approval the statement of LJUNGGREN, 'the word usage shows that the verb signifies that the mediator intervenes, and most often that the mediator intervenes between the object of the prayer and God' [5]).

DE BOER's reply is, that a mediator or arbitrator always acts for both parties, and that the juridical basis of *pillēl* is not established, nor is JOHANSSON's translation of 1 Sam. ii 25 correct. This latter passage is regarded by JOHANSSON as proof for his thesis; in Hebrew it runs, *'im yeḥĕtā'-'îš lē'îš ûpillĕlo 'ĕlohîm | wĕ'im laYHWH yeḥĕta'-'îš mî yit-*

---

[1]) E.g. BDB, *s.v.*, p. 813; Ed. KÖNIG, *Hebr. u. aram. Wbuch.*, *s.v.*; HERRMANN *loc.cit.*; N. JOHANSSON, *Parakletoi*, p. 43; P. A. H. DE BOER, *op.cit.*, p. 68; M.D. GOLDMAN, *op.cit.*, p. 2. C. A. BRIGGS, *Psalms* (*ICC*) I. xxi suggests 'intervene, interpose' as the ground meaning, and a development to 'arbitrate, judge' for the Piel, and 'intercede, pray' for the Hithp.

[2]) *Op.cit.*, p. 43, and H. GUNKEL, *Genesis* (*HK*), 1901, p. 201.

[3]) *Op.cit.*, p. 124f.

[4]) *Op.cit.*, p. 43, 'Aus der Bedeutung urteilen, entscheiden im Pi. leitet sich mit Leichtigkeit die Bedeutung „sich zu einem Schiedsrichter machen", zu einem, der für einen eintritt, und dann „für jemand bitten" im allgemeinen ab, welche Bedeutung das Wort im Hithpa. hat.'

[5]) *Ibid.* quoting O. LJUNGGREN, *Bönen i G.T.*, p. 295, 'Språkbruket visar, att verbet betecknar att förmedlande träda emellan och vanligare att förmedlande träda emellan böonens objekt och Gud.'

pallel-lo, RV: 'If one man sin against another, God [*marg.* the judge] shall judge him: but if a man sin against the LORD, who shall intreat for him?' JOHANSSON's translation runs, 'If a man sin against another, God can decide the affair, but if a man sin against Yahweh, who can then come forward as arbitrator?' [1]) DE BOER, on the other hand, would offer the following rendering, 'If anyone sin against another, *'ĕlohim* acts as mediator, and if anyone sin against Yahweh —who will make the intercession for him?' [2]) It will be noticed first of all that DE BOER follows EERDMANS [3]) in regarding MT *'ĕlōhîm* not as God *per se*, but as the genius or tutelary deity of the individual; but more important for our immediate purpose is his assertion that *pillēl* means, 'to act as mediator' [4]). This meaning DE BOER derives mainly from the passage Ps. cvi 28-31, which is a recapitulation of the account in Nu. xxv 1-15 of how Phinehas stayed the plague by killing the Israelite and the Midianite woman he had brought into the camp. The Hebrew of v. 30 is as follows, *wayya'ămōd pînḥās wayĕpallēl | wattĕ'āṣar hammaggĕpâ*, RV, 'Then stood up Phinehas, and executed judgement; and so the plague was stayed.' As both DE BOER [5]) and GOLDMAN [6]) point out, the affair is not one of juridical 'judging', but of acting in a decisive manner with a specific result: 'and so the plague was stayed'. DE BOER looks for the origin of the phrase in the original account and finds it in the words, *wayĕkappēr 'al-bĕnê yisrā'ēl*, 'and he made atonement for the children of Israel' (Nu. xxv 13); consequently he renders [7]), 'Then Phinehas stood up and performed the propitiating act'. It will be noted however that he distinguishes in translation between this passage and 1 Sam. ii 25 above; there is a difference between 'mediation' and 'propitiation'. Possibly *pillēl* really means no more than 'to decide, to settle an affair'. But still, DE BOER's application to Ezk. xvi 52 is interesting. The passage runs, *gam-'att sē'i kĕlimmātēk 'ăšer pillalt la'ăḥōtēk bĕḥattō'tayik 'ăšer-hit'abt mēhēn tiṣdaqnâ mimmēk*,

---

[1]) *Loc.cit.*: 'Wenn ein Mensch wider, einen andern sündigt, kann Gott die Sache entscheiden, wenn aber ein Mensch wider JHWH sündigt, wer kann da als Schiedsrichter auftreten?'

[2]) *Op.cit.*, p. 69: 'Wanneer iemand tegen een ander zondigt, treedt 'elohim bemiddelend op; en wanneer iemand tegen Jhwh zondigt — wie verricht de voorbede voor hem?'

[3]) *A.T. Studien* IV, 1912, p. 119.

[4]) S. R. DRIVER, *Notes . . . Samuel*, p. 35 also accepts 'to mediate' as the meaning of the Piel.

[5]) *Op.cit.*, p. 129.

[6]) *Op.cit.*, p. 5.

[7]) *Ibid.*: 'Toen stond Pinḥas op, en hij verrichtte de verzoeningsdaad.'

RV, 'Thou also, bear thine own shame, in that thou hast given judgement for thy sisters; through thy sins that thou hast committed more abominable than they, they are more righteous than thou.' DE BOER translates [1]), 'Thou too, bear thy shame, whereby thou givest thy sisters a safeguard, with thy sins, for thy misdeeds are worse than theirs. They are more righteous than thou!' It will be noticed that DE BOER, quite rightly, disregards the accentuation of the MT, preserved in the RV, and the force of the verse certainly seems to be that, by her own excessive sinning, Jerusalem has made more condonable the sin of Samaria and Sodom (v. 46f.); though DE BOER rightly points out that this does not imply in fact any doctrine of greater sins entailing propitiation for lesser ones —the sort of argument mentioned elsewhere by Paul (Ro. iii 7f.).

The fourth and last occurrence of the Piel verb is in Gen. xlviii 11, RV, 'And Israel said unto Joseph, I had not thought to see thy face [MT *rĕʾōh pāneykā lōʾ pillalti*], and, lo, God hath let me see thy seed also.' The RV rendering clearly implies a transfer in the meaning of *pillēl* from 'to judge' in the forensic sense, to 'judge' in the sense of 'forecast'. Whether consciously or not, this has been the usual line taken by commentators [2]), but it does not appear natural or probable, unless, with GREIFF once more, we link the verb *pillēl* to the manipulation of the Urim and Tummim—a method of divination which was probably used with a future as well as a past reference [3])—or to some other form of divination. GOLDMAN [4]), rather unconvincingly suggests that *lōʾ pillalti* here means 'I had not even a broken piece of hope'. DE BOER translates [5]) 'Thy face to see, I had not worked for', with the implication that had he known that Joseph's disappearance was of his sons' evil contriving, he would have offered propitiation offerings to God in the hope of undoing it. Such an explanation, in view of the lack of supporting evidence must be deemed very hypothetical. For the previous occurrences we have suggested as a feasible meaning, 'to decide or settle an affair', here, on any view,

---

[1]) *Ibid.*: 'Ook gij, draag uw schande, waarmee ge uw zusters „vrijwaart", met uw zonden, die gij gruwelijker deed zijn dan de hunne. Zij zijn rechtvaardiger dan gij!'

[2]) Among others may be mentioned as representative, J. SKINNER, *Genesis* (*ICC*). p. 505.

[3]) Their use is probably implied in 1 Sam. xiv 18f.; xxiii 9-12. cf. A.R.S. KENNEDY *s.v.* in *HDB* IV. 840.

[4]) *Op.cit.*, p. 5.

[5]) *Op.cit.*, p. 130: 'Uw aangezicht te zien, bewerkte ik niet.'

there must be some development in meaning, and so we suggest that here it should be translated, 'I had not considered [the possibility of] seeing thy face.'

Summing up the position regarding *PLL* so far therefore, we may say that a root meaning 'to break or cut off'—without forgetting the possible association with *NPL*—provides the best hypothesis for explaining the development of the various forms derived from this root. So far as the Piel verb is concerned, the English word 'decide' in its Latin etymology provides a close analogue. H. C. WYLD [1]) states the development in this fashion, 'the chain of meaning is "to cut, to divide, to put on one side, compare one with another, distinguish, discriminate, pass a judgement."' Though one more link in the chain is necessary for *PLL* before we arrive at the starting point for the Hithpael, namely 'to act as mediator', as mentioned above. S. R. DRIVER [2]) thus renders the passage 1 Sam. ii 25, bringing out the connexion between the Piel and Hithpael as well as anyone, 'If a man sinneth against a man, God will mediate (for him): But if a man sin against Yahweh (emph.), who can intercede for him?' DRIVER goes on to define *hitpallēl* further as, '*to interpose as mediator*, specially by means of entreaty (Gen. xx 17).'

Of course, theoretically, *hitpallēl* can mean either 'to make oneself a mediator', or 'to apply for mediation', but the former meaning is supported not only by the passage just quoted, but also by the fact that some 25 out of 60 occurrences of this verb are intercessory; both meanings however might equally well exist side by side in the language. DE BOER largely agrees, though he puts it in this way [3]), 'In agreement with the basic meaning of the stem, we can assign a more precise definition: *a* make oneself an averter of God's [punitive] power, ... and *b* ask for oneself diversion [thereof], reconciliation, seek the restoration of the possibility of life by stopping God's endangering intervention, ...'

But already in many Old Testament passages it is clear that *hitpallēl* has become as neutral in meaning as the verb 'to pray' in English;

---

[1]) *The Universal English Dict.*, 1936, *s.v.* p. 282.

[2]) *Loc.cit.*, and see above, p. 235f.

[3]) *Op.cit.*, p. 131: 'In overeenstemming met de grondbeteekenis van den stam kunnen wij als nadere karakteriseering verwachten: *a.* zich een afwender van God's macht betoonen, ... en *b.* voor zich om afwending, verzoening, vragen, om herstel van de levensmogelijkheid door de verbreking van God's gevaarlijk ingrijpen vragen, ...'

and the same is even more true of *tĕpillâ*, the noun which provides the generic term for 'prayer' in the Old Testament.

As I hope to publish soon a separate study of the Hebrew *ḤNN* in more detail than would be possible at this point, I will pass on to treat two other verbs meaning 'to pray' in some aspect or other.

The verb *ḥillâ* in the Qal means 'to be weak, sick, or infirm'; in the Piel, which is the form that concerns us directly, it should therefore mean, 'to make weak, or soften', perhaps 'mollify' might do [1]).

There are some 16 instances of the Piel verb in the Old Testament, and—leaving out Dt. xxix 21, where it occurs in a different sense—it invariably takes *pĕnê*-YHWH as its direct object. Hans SCHMIDT (*RGG*[2] II, 875) suggests that this term originally applied to the fondling of the image in the sanctuary; but it does not seem very likely that such an action would apply specifically to the *face*—the *foot* would be much more likely.

BARTH in his *Etym.Stud.* 3 [2]) and *BDB* (*s.v.*, p. 318) compare the Arabic *HLY* 'to be sweet', but as this verb does not appear to be used in connexion with the face, G. R. DRIVER would prefer the suggestion of D. S. MARGOLIOUTH (*HDB* III. 29n.) to compare the Arabic *ḤLW*, 'be empty, vacant', which occurs in the phrase, *yaḫlu lakum wajhu abîkum* (*Quran* xii 9), 'the face of your father shall be cleared towards you' [3]), apparently meaning that the displeasure towards the brethren which has previously overcast Jacob's face will be lifted when Joseph is no longer present to carry tales. This is the only example of *ḤLW* followed by *wajh* in the Quran, but DOZY quotes passages from other authors in which *ḫalâ wajhuhu* means 'he had his time free, had no obligatory occupation', with the further development, 'he was set free from', when followed by *min*, and 'he was free for', when followed by *li* [4]). This last construction, according to FREYTAG [5]), is used of a ruler granting private audience to someone. On the basis of the intransitive use of the verb in Arabic, the Piel in Hebrew could be taken to mean 'he had a private audience with Yahweh', or 'he caused Yahweh to be unoccupied', or 'he cleared

---

[1]) Cf. W. R. SMITH, *op.cit.*, 346.

[2]) I have been unable to verify this reference.

[3]) G. SALE, *The Koran*, Chandos Classics, p. 170; similarly R. BELL, *The Qur'an*, I, 218, and J. ARBERRY, *The Koran Interpreted*, I, 254.

[4]) *Suppl. aux dict. arabes*[2] I. 400, 'avoir son temps libre, n'avoir point d'occupation obligée; être délivré de; être libre pour'.

[5]) *Lex. Arab. Lat.* I. 521: 'Sine arbitris admisit aliquem rex.'

Yahweh's countenance'. The second possibility will probably not commend itself, but the first is in many ways attractive, if it can be understood in the sense of a direct personal appeal to God by the religious 'ambassador' of the community—Moses, Saul, the 'man of God' &c., all of whom are found as subjects of this verb. The third suggestion, which is the meaning commended by MARGOLIOUTH, has this difficulty, that it speaks of the result of mediation, rather than of the act itself. Such a sense might be allowed in some passages, but certainly not in Ex. xxxii 11; Mal. i 9; Pr. xix 6; Job. xi 19; 2 Chr. xxxiii 12. And the first of these passages, at least, must be granted its full weight of testimony; so that a conative force must be given to the verb if it is to be understood in this way, *i.e.* 'he *tried to* make Yahweh's face clear', which is not so different from the meaning 'mollified' derived directly from the Hebrew *ḤLY*, 'to be weak'. Also it may be noted that for the contrary sense Hebrew uses such verbs as *'immeṣ* 'make stout', *ḥizzaq* 'make strong', *kibbēd* and *hikbîd* 'make heavy', and *hiqšâ* 'make hard', which govern such words as 'heart/mind', 'spirit' and 'nape'; and there is also *hē'ēz* from *'ZZ* 'to be strong' which in Pr. vii 13 and xxi 29 is followed by *pānîm*, and apparently means 'to be hard-faced, brazen'.

The method used by the entreater to win Yahweh's favourable response might be prayer alone (apparently so at least in Ex. xxxii 11), or a burnt offering (1 Sam. xiii 12), or fasting (Zech. vii 2), or the performance of cult rites generally (Zech. viii 21). There is also Ps. cxix 58, where the method is simply to live the good life; but this example seems to come from a time when the verb *ḥillâ* had lost all its original savour; it is unique here in being applied to the individual, because elsewhere it refers to intercessory prayer by the official representative of a community on their behalf.

Another verb used with this definite background in the community is *'ātar*, found 20 times, sometimes active, either Qal or Hiphil, in the sense 'entreat', *e.g.* 'and Isaac entreated Yahweh on behalf of his wife, because she was barren'. (Gen. xxv 21); sometimes it is a concessive passive, Niphal, as in the phrase following that already quoted, 'And Yahweh let himself be entreated of him, and Rebekah his wife conceived.' There are indications that it is 'not done' in the East to ask a favour without providing at least some sort of *quid pro quo*; and that conception of life seems to lie behind this verb, since it started with the meaning 'to slaughter for sacrifice', unless its cognate

form *'atara* in Arabic [1]) misleads us. But as S. R. DRIVER [2]), among others, has pointed out, the meaning 'kill for sacrifice' has receded wholly into the background in the Old Testament, and the meaning 'entreat' has so dominated the other that, though it is possible that sacrifice was still an accompaniment to this particular type of entreaty it is never actually mentioned in connexion therewith; it seems to be true however that only those who could according to the custom of their day legally offer sacrifice, are described as offering this type of prayer in the Old Testament. The only vestige of the original meaning preserved is one doubtful occurrence of it in the construct noun *'ăṭar* in Ezk. viii 11, where it is given the meaning 'sacrificial odour', 'And there stood before them seventy men ... with every man his censer in his hand; and the odour of the cloud of incense went up.' This is the scene of idolatrous worship in the very temple of Jerusalem, and it is curious to consider that the word which Ezekiel apparently uses is the same one that, via the Persian, has given us our attar of roses [3]); though it should be noted that in Arabic the word is spelled with a *ṭ* and not with a *t* when it means 'scent'. Conversely, for comparison, 'to go up in smoke' is in Hebrew *QṬR*, but in Arabic *QTR*.

Other terms might easily be added, and more said about each one that has been included here, but it is hoped that sufficient has been written to quicken a fresh interest in an important aspect of religious life, both Hebrew and universal.

---

[1]) WELLHAUSEN, *op.cit.*, 118, 142; W. R. SMITH, *op.cit.*, 227f.; DE BOER, *op.cit.*, 4f., 135.
[2]) *Op.cit.*, 353.
[3]) KOEHLER-BAUMGARTNER, *LVTL* 748, *s.v.*

ÜBER HOMONYME UND ANGEBLICH HOMONYME WURZELN *)

VON

JOSUA BLAU

Jerusalem

Eines der Probleme, die dem Bibel-Lexikographen auf Schritt und Tritt begegnen, ist die Frage der homonymen Wurzeln. Es genügt einen Blick auf die verschiedenen Auflagen des GESENIUS-Wörterbuches zu werfen, um zu sehen, wie sehr die Meinungen in dieser Frage auseinandergehen und wie oft selbst derselbe Bearbeiter seine Ansicht ändern muss [1]). Das Problem ist ja manchmal derartig kompliziert, dass wir auf eine Lösung verzichten müssen. So können wir zwar oft mit ziemlicher Sicherheit zwei homonyme Wurzeln annehmen und in diesem oder jenem Fall eine der beiden postulieren, aber eine reinliche Scheidung der beiden Wurzeln ist unmöglich: ihre Bedeutungen standen sich von Anfang an ziemlich nahe, und nachdem sie im Sprachbewusstsein als verwandt empfunden worden sind, wurden sie derartig kontaminiert, dass in den meisten Fällen an eine Trennung nicht zu denken ist; der Lexikograph wird sich in diesem Fall mit der Anmerkung begnügen müssen: „In dieser Wurzel sind zwei Wurzeln zusammengefallen". Dies ist zum Beispiel bei der Wurzel *dmm* (verwandt mit *dmj* und *dwm*) der Fall. Einerseits steht die Bedeutung „aufhören" [2]) (Lam. ii 18 *ʾal-tiddōm baṯ-ʿēnēḵ*, | | *ʾal titənī pūgaṯ lāḵ*), „schweigen" (so auch im Mittel-Hebräisch) fest, daraus (?) 1) > ruhig sein (Jer. xlvii 6 *dōmmī*, | | *hērāgəʿī*); 2) > erstarren (Ex. xv 16); 3) > vernichtet werden (Jer. xlviii 2, | | *ʾaḥᵃrajiḵ tēleḵ ḥāreb*). Andererseits dürfen wir nach dem akkadischen *damāmu*

---

*) Ich danke S. A. LOEWENSTAMM, der mich auf manche Probleme aufmerksam gemacht hat und mir bei ihrer Lösung behilflich war.

[1]) Beispiele siehe bei E. F. MILLER, *The Influence of Gesenius on Hebrew Lexicography*, New York 1927, zum Beispiel S. 34, 37, 39, 41, 47, 49, 58, 65, 79, 92.

[2]) Wegen dieser Bedeutung halte ich es für nicht sehr wahrscheinlich, dass arab. *dwm* dauern wirklich mit unserem Verb verwandt ist; andererseits ist es natürlich möglich, dass die Entwicklung dauern > erstarren > aufhören war, und *dmm* so zu einem Wort mit Gegensinn geworden ist.

wehklagen, girren, ugaritischen *ʾal tdm* | | *ʾal thkn* [1]) und mittelhebräischen *dūmā* Geflüster [2]) zumindest Jes. xxxiii 2 [3]) (| | *hēlīlū*) als „wehklagen" erklären. Eine klare Scheidung zwischen diesen beiden Wurzeln durchzuführen ist dagegen unmöglich, denn die beiden Bedeutungen „schweigen > (vor Schmerz) erstarren" und „wehklagen" berühren sich und wurden naturgemäss kontaminiert. Wir müssen also die Versuche HAUPTS [4]) und G. v. SCHICKS [5]) ablehnen, eine der beiden Bedeutungen (leise reden, wehklagen) nur *dmm*, die andere (bleiben, erstarren usw.) nur *dwm* (= arab. *dwm*) zuzuschreiben [6]). Die beiden Bedeutungen sind ja wegen ihrer vielfachen Berührung nicht von einander zu trennen und wir müssen uns daher mit der Feststellung der beiden Endpunkte der Entwicklung begnügen: des Anfangs, nämlich dass wir zwei homonyme Wurzeln vor uns haben, und des Endes, dass diese beiden Wurzeln ineinander übergegangen sind.

Interessant ist es zu beobachten, welchen Einfluss neue, aus dem Mittel-Hebräischen oder anderen semitischen Sprachen erschlossene Bedeutungen und Wurzeln auf die Annahme von homonymen Wurzeln haben. Einerseits werden wir dadurch natürlich oft zur Annahme neuer homonymen Wurzeln genötigt. So wurde früher allgemein *šulḥān* Tisch von der Wurzel *šlḥ* Fell abziehen abgeleitet, aram. *šlḥ*, arab. *slx* [7]), also ursemitisch *šlx* und daraus hat man auch Schlüsse auf die ursprüngliche Form des Tisches gezogen [8]). Diese Annahme ist jedoch durch das ugaritische *ṯlḥn* Tisch widerlegt [9]). Wir müssen vielmehr eine von der ursemitischen Wurzel *šlx* verschiedene Wurzel *ṯlḥ* annehmen, welche in Hebräischen durch Lautverschiebung (*x* > *ḥ*, *ṯ* > *š*) homonym geworden sind. Andererseits mag jedoch eine von der gewöhnlichen scheinbar ganz verschiedene Bedeutung nicht zur Annahme von homonymen Wurzeln führen. Folgendes Beispiel

---

[1]) C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, 125, S. 25.

[2]) vgl. SEIDEL, *Lᵉšōnēnū* (hebräisch) iii, S. 8.

[3]) So bereits BROWN-DRIVER-BRIGGS.

[4]) *AJSL* 26, S. 4ff (ich konnte den Artikel leider nicht erreichen), exzerpiert bei GESENIUS-BUHL [17] s.v.

[5]) *JBL* 1913, S. 219ff., hauptsächlich auf HAUPT basierend.

[6]) Überhaupt wechseln oft media *wlj* und media geminata, vgl. *nwd* - *ndd*, *ṣwr* - *ṣrr*, *šwq* - *šqq*; schon aus diesem Grunde sind *dwm* - *dmm* nicht reinlich zu trennen. Es ist interessant, dass SCHICK zwar *dwm* und *dmm* zu trennen sucht, bei *dmj* hingegen beide Bedeutungen zugibt!

[7]) Arab. *šlḥ* ist ein aramäisches Lehnwort, s. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* [2], S. 780ᵃ.

[8]) So noch KOEHLER, obwohl er auch das Ugaritische bringt!

[9]) So auch BEN-YEHUDA s.v. *šulḥan*.

möge dies illustrieren: nach den Forschungen von SKOSS [1]) und G. R. DRIVER [2]) besteht wohl kein Zweifel, dass wir *bṭḥ* zumindest Jer. xii 5, auf Grund des arabischen *bṭḥ* „eingesenkt sein, platt daliegen, fallen", im Sinne von „fallen" aufzufassen haben (*kī eṯ-raglīm raṣṭā wajjalʾūkā wᵉʾēk tᵉṭaḥᵃre eṯ-hassūsīm ubᵃʾereṣ šālōm ʾattā bōṭēᵃḥ wᵉʾēk taʿᵃśe bigᵉʾōn hajjardēn*: denn wenn du mit Fussgängern läufst und die dich schon ermüden, wie willst du da mit Rossen um die Wette laufen? und fällst du schon im friedlichen Lande, wie willst du da tun im Dickichte des Jordans?). Obwohl nun diese Bedeutung von der gewöhnlichen „sicher sein, vertrauen", weit abliegt, so gehören doch beide zusammen, vergleiche zum Bedeutungsübergang fallen > sicher sein, vertrauen [3]) Ps. xxii 11 *ʿalēkā hošlaktī mērāḥem* auf dich wurde ich geworfen (= vertraute ich) aus Mutterleib (= seit meiner Geburt) [4]), ferner arab. *saqaṭa* fallen, hebr. *šāqaṭ* ruhen, unbehelligt sein [5]), arab. *nāma* schlafen, *nāma ʾilā* sich verlassen usw.

Im folgenden untersuche ich (in alphabetischer Reihenfolge) fünf homonyme oder angeblich homonyme Wurzeln:

a) *gʾl*: Nach der allgemeinen Annahme [6]) gibt es zwei homonyme Wurzeln *gʾl*, die eine bedeutet „erlösen", die andere, eine Nebenform von *gʿl*, „beflecken". A. R. JOHNSON [7]) glaubt jedoch beide Bedeutungen von einer Wurzel abzuleiten. Einer Idee M. JASTROWS [8]) folgend nimmt er auf Grund von Hi. iii 5 (*jigʾālūhū ḥōšek wᵉṣalmāweṯ, | | tiškōn ʿālāw ʿᵃnānā*) als Grundbedeutung „bedecken" an, daraus hätte sich einerseits die Bedeutung des Beschützens, andererseits („mit Schmutz bedecken") die des Befleckens entwickelt. Wie wir sehen, ist die semantische Entwicklung durchaus möglich, die Richtigkeit der Theorie hängt jedoch davon ab, ob die Bedeutung „bedecken", die durch den Parallelismus mit *tiškōn ʿālāw* postuliert

---

[1]) *Studies ... A. Kohut*, S. 549 ff.

[2]) *JQR* N.S. 28, S. 111/2; *Studies in Old Testament prophecy* 59, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 24, 341 f.

[3]) Vgl. schon H. L. FLEISCHER, zitiert bei BROWN-DRIVER-BRIGGS s.v. Der Übergang von fallen > sicher sein mag „ohne Angst daliegen" sein und diese Bedeutung ist vielleicht Hi. xl 23 erhalten, s. G. R. DRIVER, *Studies in Old Testament prophecy*, S. 60.

[4]) Vgl. Vers 10: *maḇṭīḥī ʿal šᵉdē ʾimmī*!

[5]) Vgl., wie ich nachträglich sehe, schon NOELDEKE, *Neue Beiträge* ... S. 140, Anm. 2.

[6]) GESENIUS-BUHL [17], BROWN-DRIVER-BRIGGS, KOEHLER, BEN-YEHUDA.

[7]) *Supplements to VT* I, S. 67-77.

[8]) *Dictionary of the Targumim* ..., s.v. *gʾl*, *gʿl*.

wird, wirklich besteht. Dies ist jedoch, wie es mir scheint, nicht der Fall; denn Hi. iii 5 darf nicht allein, sondern nur zusammen mit Vers 4 gelesen werden. Dann zeigt es sich, dass wie 5 *tiškōn ʿālāw ʿᵃnānā* zu 4 *wᵉʿal-tōfaʿ ʿālāw nᵉhārā* parallel ist, so 5 *jigʾālūhū ḥōšeḵ wᵉṣalmāweṯ* zu 4 *ʾal-jidrᵉšēhū ʾᵉlōᵃh mimmaʿal* [1]), das heisst *gʾl* erscheint, parallel zu *drš* Sorge tragen, in der gewöhnlichen Bedeutung „erlösen" („nicht Gott möge für diesen Tag Sorge tragen, sein Erlöser [der sich um ihn kümmert, wie sich ein erlösungspflichtiger Verwandter um seine Verwandten kümmert] möge die Dunkelheit sein"). Die Bedeutung „bedecken" ist also unbelegt, wir haben demnach wohl weiter die beiden Bedeutungen „erlösen" und „beflecken" zu trennen und zwei homonyme Wurzeln anzunehmen.

b) *grš*: Das Verbum *grš* vereint zwei Bedeutungen: 1) vertreiben, 2) stürmisch aufwallen. Diese beiden werden allgemein [2]) von einer Grundbedeutung abgeleitet (etwa vertreiben > aufwerfen > wallen), wie es mir jedoch scheint, mit Unrecht; wir haben vielmehr wohl zwei homonyme Verba anzunehmen. Das eine, „wallen", kommt in *Nifʿal* (Jes. lvii 20, Am. viii 8) und höchstwahrscheinlich im *Qal* vor (Jes. lvii 20 *wajjigrᵃšū mēmāw refeš wāṭīṭ*: dessen Gewässer wallten [und überflossen] vor Kot und Schlamm, Accusativus copiae et inopiae, vgl. zum Beispiel Pr. iii 10 *wᵉṭīrōš jᵉḵāḇēḵā jifrōṣū* (dazu vergleiche D(ead) S(ea) Jes. I zur Stelle *wajjiṯgārᵃšū*, statt *wajjigrᵃšū*, das darauf hinweist, dass das masoretische *wajjigrᵃšū* intransitiv aufgefasst wurde) [3]). Vergleiche zu dieser Wurzel samaritanisch *gᵃrūšā* Wellen [4]), arab. *baḥr masǧūr* wallendes Meer und vielleicht auch hebr. *rgš*. Während *grš* „wallen" im *Qal* und im entsprechenden *Nifʿal* vorkommt, kommt *grš* „vertreiben" [5]) hauptsächlich im *Piʿēl* und *Puʿal* vor, daneben im *Qal* nur in Part. act. und pass., die ja oft neben *Piʿēl* sich finden, ohne dass andere Formen von *Qal* existierten [6]). Diese Verteilung der Bedeutungen

---

[1]) 5 *jᵉbaʿᵃṯūhū kimᵉrīrē jōm* scheint 4 *hajjōm hahū jᵉhī-ḥōšeḵ* parallel zu sein; der Parallelismus zwischen Vers 4 und 5 ist also abc: bca, so zum Beispiel auch Ps. cxlvii 16; vgl. ferner Ps. cxlix 2, wo abc : bac.

[2]) Gesenius-Buhl [17], Brown-Driver-Briggs, Koehler, Ben-Yehuda.

[3]) *DS Hōdājōṯ*, S. 87, Zeile 15 *kī garᵃšū ʿālaj rifšām*: „denn sie warfen auf mich ihren Kot — scheint uns eine Kontamination mit *grš* vertreiben" auf Grund von Jes. lvii 20; ich danke S. A. Loewenstamm, der mich auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

[4]) S. den wichtigen Artikel Yalons, *Kirjath Sepher* (hebräisch) xxvi, S. 246.

[5]) Etymologie zweifelhaft, s. die Wörterbücher; vielleicht ist arab. *zaǧara* „zurücktreiben, wegjagen" zu vergleichen, wenn es durch regressive partielle Assimilation aus *saǧara* entstanden ist.

[6]) So zum Beispiel *dōḇēr*, *dāḇūr*, s. darüber Blau, *Lᵉšōnēnū* (hebräisch) xviii, S. 77,

(wallen: *Qal*, *Nifʿal*, vertreiben: *Piʿēl*, *Puʿal*, *Qal* Partizip), bestärkt uns in unserer Annahme, dass wir zwei homonyme Wurzeln vor uns haben.

c) *dlq*: Von den beiden Bedeutungen dieser Wurzel wird gewöhnlich [1]) „brennen" als Grundbedeutung angenommen und „verfolgen" als „hitzig verfolgen" daraus abgeleitet. Diese semantische Entwicklung ist jedoch unwahrscheinlich [2]) und wir haben wohl, mit Ben-Yehuda, zwei homonyme Wurzeln anzunehmen. Mit „verfolgen" haben wir wohl, wie schon Ben-Yehuda, das arab. *dalaqa* zu vergleichen. Die Grundbedeutung dieser Wurzel scheint „sich losreissen" zu sein, daher bezeichnet es im Arabischen das Schwert, das aus seiner Scheide gezogen wird, und den Feind, der überfällt [3]). Mit „brennen" ist wohl [4]) arab. *dalaka* [5]) reiben zu vergleichen; zur semantischen Entsprechung reiben — bohren — brennen vgl. hebr.-aram. *qādaḥ* bohren, brennen, ebenso arab. *ṭaqaba*. Auch scheint arab. *ḥrr* heiss sein mit *xrr* bohren [6]), ferner *ḥrq* reiben (!), brennen mit *xrq* bohren, reissen verwandt [7]) zu sein.

d) *dmʿ*: *demaʿ* Ex. xxii 28 (*mᵉlēʾāṯᵉḵā wᵉdimʿᵃḵā*) wird allgemein [8]) als eine übertragene Bedeutung von *dimʿā* Träne verstanden und daher auf Flüssigkeiten (Wein, Öl) bezogen. Dies ist jedoch wohl abzulehnen [9]): nicht nur erscheint die poetische Anwendung von „Träne" in Gesetzen etwas unwahrscheinlich, sondern das parallele *mᵉlēʾa* schliesst die wegen der Etymologie angenommene Beziehung auf Wein und Öl aus. Dies *mᵉlēʾā* scheint den Ertrag des Weinberges zu bedeuten (Nu. xviii 27 *wᵉkammᵉlēʾā min-hajjeqeḇ* | | *kaddāgān min-haggōren*, Deut. xxii 9 *hammᵉlēʾā*, erklärt durch [*hazzeraʿ ʾᵃšer tizrāʿ*]

Anm. 2. — Ich sehe hier vom dunklen *migrāsāh* Ez. xxxvi 5 ab. Die einzige Ausnahme ist Jona ii 5 *nigraštī minneged ʿēnēḵā*, vielleicht bloss eine Nebenform von *nigraztī* wie Ps. xxxi 23; oder sollte der Ausdruck von Vers 4 beeinflusst sein, wo das wallende Meer beschrieben ist?

[1]) Gesenius-Buhl [17], Brown-Driver-Briggs, Koehler.

[2]) Trotz akkadisch *xamāṭu* „Funken geben", „eilen", auf das mich S. A. Loewenstamm aufmerksam macht.

[3]) Vgl. neben dem klassischen Arabisch auch Landsberg, *Glossaire datinois* s.v.

[4]) Die Etymologie Koehler's *ḏaliqa* ist schon wegen der Nichtentsprechung *ḏ* - *d* abzulehnen. Gar nicht in Frage kommt das von Ben-Yehuda vorgeschlagene *laḏaʿa*!

[5]) Wohl *q* > *k* durch partielle progressive Assimilation in Fernstellung.

[6]) Daraus *xurr*, vgl. auch Landberg, *Glossaire Datinois*, S. 572; über die anderen, semitischen Sprachen vgl. Gesenius-Buhl [17] s.v. I *ḥrr*.

[7]) Wohl wurde durch ein *r mufaxxama ḥ* zu *x* gesteigert.

[8]) Gesenius-Buhl [17], Brown-Driver-Briggs, Koehler.

[9]) Vgl. schon Ben-Yehuda s.v., der ähnliche Gründe vorgebracht hat, jedoch zu etwas verschiedenen Ergebnissen gelangt ist.

uṯbūʾaṯ hakkerem). Wenn nun *mᵉlēʾā* sich auf den Weinberg bezieht, so muss *demaʿ* (vgl. Nu. xviii 27 den Parallelismus zwischen Wein und Getreide) sich auf das Getreide beziehen, das heisst *demaʿ* bezeichnet die Getreide-Abgaben, *mᵉlēʾā* die Abgaben vom Weinberge [1]). Da aber *demaʿ* nicht Flüssiges bezeichnet, so kann es wohl nicht von *dimʿā* Träne abgeleitet werden. Nun hat D. HOFFMANN, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* [2]) 1886, S. 55 schlagend einerseits das samaratinische *dmʿ*, womit der Samaritaner *ḫēleb* im Sinne des „Besten, Vorzüglichen" übersetzt, andererseits arabisch *dimāγ* „Gehirn" verglichen [3]). Da aber *demaʿ* arabischem *dimāγ* mit *γajn* entspricht, *dimʿā* Träne dagegen arabischem *damʿ* mit *ʿajn*, so müssen wir zwei verschiedene Wurzeln annehmen, die im Hebräischen durch den Übergang γ > ʿ homonym geworden sind.

e) *ṣwṣ*: Diese Wurzel vereint drei Bedeutungen: blühen - glänzen [4]) - blicken. Diese Bedeutungen werden gewöhnlich so gruppiert, dass zwei homonyme Verba angenommen werden, das eine vereint die Bedeutungen blühen — glänzen, das andere bedeutet blicken [5]). Mir scheinen jedoch alle drei Bedeutungen zusammenzugehören [6]), so dass wir bloss eine Wurzel anzunehmen haben, die alle drei Bedeutungen vereint, die miteinander verwandt sind. So finden wir zum Beispiel „glänzen"-„sprossen, blühen" vereint hebr. *nṣṣ*, wohl auch *ʾōrā* Kräuter, aram.-hebr. *ṣmḥ* [7]), aram. *hbb*, *nṣḥ*, *ʿpj*, arab. *ẓhr*, *ẓhw*, *nwr*, *nḍr* (dem hebr. *nēṣer* entspricht), auch *nhr* (vgl. LANDBERG,

---

[1]) Abgaben, dem 2.Halbvers entsprechend, wo von Abgeborenen Abgaben die Rede ist. *mᵉlēʾā* hat hier eine eingeschränkte Bedeutung (vgl. *Mᵉ ḳiltā* zur Stelle *mᵉlēʾāṯḳa ʾēllū bikkūrīm šebēn niṯṭālīn min hammᵉlē ʾ*[*ā*]), wohl weil es eine Art ἐν δίᾳ δυοιν mit *demaʿ* bildet. — Im Mittel-Hebräisch bezeichnet *demaʿ* die *tᵉrūmā*, vgl. *Mišnā Ōhālōṯ* xvi 4, *mᵉlēʾā* die Erstlingsabgabe.

[2]) Nicht *MGWJ* (= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums), wie bei GESENIUS-BUHL [17] zitiert; es ist interessant, dass GESENIUS-BUHL [17], obwohl er HOFFMANN und den ihm folgenden PERLES *OLZ* xv, S. 218 (dessen Artikel ich leider nicht erreichen konnte) zitiert, dennoch an der Verbindung mit „Träne" festhält.

[3]) Zum Bedeutungsübergang vergleicht HOFFMANN aram. *mōqārā* Hirn von *jqr* teuer, vorzüglich. — Auch hebr. *tᵉrūmā* bezeichnet im Mittel-Hebräisch das Vorzüglichste, s. *Gittin* 67ᵃ.

[4]) BEN-YEHUDA anerkennt diese Bedeutung nicht, aber beim verwandten *nṣṣ* steht sie zweifellos fest.

[5]) So GESENIUS-BUHL [17], KOEHLER; auch BROWN-DRIVER-BRIGGS, die jedoch selbst blühen — glänzen nur mit Zurückhaltung unter einer Wurzel vereinigen (anders jedoch bei *nṣṣ*). BEN-YEHUDA, bei dem wie gesagt „glänzen" fehlt, trennt blühen und glänzen bei *nṣṣ*.

[6]) So zurückhaltend schon MANDELKERN, ferner N. H. TORCZYNER, BEN-YEHUDA, S. 5428b, Anm. 2.

[7]) So S. R. DRIVER, *Tenses* [3], S. 224, Anm. 1.

Glossaire Daṯinois 2826, n. 1), vergleiche auch *Labīd* 12, 24 *ḥattā junawwiru fi qurjānihi-zzaharu* bis an seinen Wasserläufen das Blumenfeld aufleuchtet; vergleiche ferner „rein sein" — „wachsen, blühen" arab. *wḍ'* — aram *jʿj* [1]), ebenso, arab. — aram. *nṣḥ*. „Glänzen, blühen" gegenüber „blicken" findet sich bei *nbṭ* im Jüdisch-Aramäischen und Akkadischen (glänzen, blühen) gegenüber dem Hebräischen (blicken), ebenso im arab. *šwf*, vergleiche auch *ṭalaʿ* wachsen (von Pflanzen), V blicken. Dieselben Bedeutungen findet BOTTERWECK, *der Triliterarismus im Semitischen*, S. 35 im arab. *gly* und zitiert dieselbe semantische Entwicklung aus dem Indogermanischen bei WALDE-POKORNY [2]). Wir haben also wohl das Recht, eine einheitliche Wurzel *ṣwṣ* anzunehmen, von der wir alle drei Bedeutungen „blühen — glänzen — blicken" abzuleiten haben.

---

[1]) S. R. DRIVER, *loc.cit.*

[2]) Vielleicht sind auch aram. *ḥwr* blicken und *ḥwr* weiss sein verwandt? Vielleicht bedeutet auch hebr.-aram. *zāhīr* „vorsichtig" ursprünglich „sich umblickend" und ist mit *zhr* glänzen verwandt? — Die Grundbedeutung dieser Verba scheint in einem Teil der Fälle „spalten" zu sein, daraus entwickelte sich einerseits „blühen, leuchten" (vgl. hebr. *piṭrījā* Muschel, von *pṭr* spalten, franz. éclater) andererseits „sehen", vgl. *bḥr* arab. spalten, beduinisch-arabisch, aram. schauen, untersuchen, ferner arab. *bqr* gegenüber hebr., aram. *bqr*. LANDBERG, *Datina*, S. 1298, Anm. 1 vergleicht *bṣr*, akkad., hebr. schneiden, arab. blicken, ferner *brj*, arab. spalten, akkad. sehen, entscheiden, hebr. entscheiden, wählen. Siehe auch GESENIUS-BUHL [17] s.v. *ḥzy* I, Ende. — In anderen Fällen mag die Entwicklung natürlich eine andere gewesen sein, vgl. hebr. *hēḇīn* wahrnehmen mit arab. *bāna* klar sein.

ZUR VORGESCHICHTE UND KOMPOSITION DES BUCHES HIOB

VON

G. FOHRER
Wien

I

Die Ansicht, dass das ganze Buch Hiob in der uns vorliegenden Form eine Einheit bilde und in allen Teilen auf denselben Verfasser zurückzuführen sei, wird zwar nach wie vor vertreten [1]), darf jedoch ebensowenig auf allgemeine Anerkennung rechnen wie die abschwächende und vermittelnde Vermutung, dass der Dichter lange Zeit und vielleicht in mehreren Etappen an seinem Werk gearbeitet habe [2]). Mit Recht hält C. Kuhl die Bedenken gegen diese Annahmen, die er in seiner umfassenden und sorgfältigen Darstellung der neueren Hiob-Literatur anführt [3]), für zu schwerwiegend, als dass sie sich beheben liessen. Zweifellos haben spätere Hände am Werk des Dichters weitergearbeitet; auf sie wird man vor allem das Weisheitslied und die Elihureden zurückführen müssen. Noch weiter entfernt sich C. Kuhl von der Annahme der Einheit, wenn er ausserdem die Gottesreden und den schriftlichen Niederschlag der mündlich überlieferten und mindestens durch die Himmelsszenen erweiterten Rahmenerzählung als zusätzliche späte Lösungsversuche versteht [4]).

Als besonders schwierig erweist sich dabei die Frage nach dem

---

[1]) E. Kalt, *Das Buch Job*, 1924; P. Haghebaert-L. Ceuppens, *Het Boek Job*, 1929; C. van Gelderen, *De hoofdpunten der zielgeschiedenis van Job*, 1931; D. A. Duesberg, *Les scribes inspirés* II, 1939; V. E. Reichert, *Job*, 1946; H. Junker, *Das Buch Job*, 1951; G. Ch. Aalders, *Oud-Testamentische kanoniek*, 1952, S. 295 ff.; H. Möller, *Sinn und Aufbau des Buches Hiob*, 1955.

[2]) P. Dhorme, *Le livre de Job*, 1926; N. Peters, *Das Buch Job*, 1928; E. Sellin-L. Rost, *Einleitung in das Alte Testament*, 1950[8], S. 163 ff.

[3]) C. Kuhl, „Neuere Literarkritik des Buches Hiob". *ThR* XXI (1953), S. 187 ff., 307 f.

[4]) C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 308.

Verhältnis zwischen Rahmenerzählung und Gedicht. Die Unterschiede, die zwischen beiden bestehen, sind oft genug in eindeutiger Weise herausgestellt und manchmal vielleicht schon zu stark betont worden [1]). Sie ergeben jedenfalls, dass die Rahmenerzählung nicht das eigene Werk des Dichters ist, sondern eine ursprünglich selbständige Überlieferung darstellt, die in der Fremde ausserhalb Israels spielte [2]). Wie verhält sie sich dann zum Gedicht? Hat der Dichter selbst sie mit diesen verknüpft — sei es, dass er ein schriftlich niedergelegtes Volksbuch vorgefunden hat [3]), das vielleicht noch einige Reden Hiobs, seiner Freunde und Gottes enthielt [4]), nach deren Resten man sogar im jetzigen Dialog Ausschau halten kann [5]); sei es, dass er eine mündlich überlieferte, obwohl schon in ziemlich feste Form gebrachte Volkserzählung übernahm oder verwertete [6])? Oder ist der Dichter selbständiger gewesen — sei es, dass er die Erzählung umgearbeitet, redigiert oder frei gestaltet hat, so dass die vorliegende Fassung von ihm herrührt [7]); sei es, dass sie ihm nur als äusserer Anknüpfungspunkt für sein Gedicht gedient

---

[1]) Vgl. C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 188 f.; demgegenüber die Nivellierung der Unterschiede bei A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* II, 1952², S. 175.

[2]) Seit J. Wellhausen (*Jahrbücher für deutsche Theologie* XVI [1871], S. 155) und K. Budde (*Beiträge zur Kritik des Buches Hiob*, 1876, S 39. Anm.) wird oft vom „Volksbuch" gesprochen, vgl. B. Duhm, *Das Buch Hiob*, 1897; F. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, 1902; A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments* II, 1911, S 101; K. Budde, *Das Buch Hiob*, 1913²; F. Buhl, „Zur Vorgeschichte des Buches Hiob", *BZAW* XLI, 1925, S. 52-61; J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1930, S. 175 f. Die ältere Entwicklung der Frage behandelt K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob*, 1900.

[3]) P. Volz, *Hiob und Weisheit*, 1921²; M. Simon, *Hiob*, 1925; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, S. 520; A. Weiser, *Das Buch Hiob*, 1951. Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 192 f.

[4]) F. Buhl, *a.a.O.*; E. König, *Das Buch Hiob*, 1929; J. Lindblom, *La composition du livre de Job*, 1945; R. Marcus, „Job and God", *Rev. of Rel.* XIV (1949), S. 5-29; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 1950, S. 372; T. H. Robinson, *Job and his friends*, 1954. Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 192 f.

[5]) F. Buhl, *a.a.O.*; J. Hempel, *a.a.O.*, S. 176; F. Baumgärtel, *Der Hiobdialog*, 1938; E. G. Kraeling, *The Book of the ways of God*, 1938; J. Lindblom, *a.a.O.* Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 192 f.

[6]) H. Gunkel, „Hiobbuch", *RGG* III, 1928², Sp. 1924-1930. Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 193.

[7]) C. Steuernagel, *Das Buch Hiob* (E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* II, 1923⁴, S. 323-389); P. Dhorme, *a.a.O.*; E. König, *a.a.O.*; A. Nairne, *The Book of Job*, 1935; J. Paulus, „Le thème du juste souffrant", *RHR* CXXI (1940), S. 18-66; J.-J. Weber, *Le livre de Job*, 1947; A. Weiser, *a.a.O.*; G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, 1952²; A. und M. Hanson, *The Book of Job*, 1953. Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 193.

oder ihn dazu inspiriert hat [1])? Oder kann die Rahmenerzählung nicht vom Dichter selbst mit seinem eigenen Werk verbunden, sondern erst später zu diesem hinzugefügt worden sein [2])?

Die Vertreter der letzteren Annahme können gewiss darauf hinweisen, dass der Einwand, der Prolog sei notwendig, weil das Gedicht eine einleitende Erzählung brauche, ohne sie in der Luft hänge und unverständlich bleibe, für die Zeit des Dichters nicht stichhaltig, sondern ganz modern und aus dem überlieferten Bestand des Buches entsprungen ist [3]). Andererseits ist der Hinweis auf andere alttestamentliche Abschnitte, denen eine Einleitung fehlt [4]), nicht recht am Platze; denn weder die Sprüche Agurs in Prov. xxx 1-5 noch das Buch Kohelet sind als Sammlungen von Sprüchen und Sentenzen der grossen Komposition der Reden im Hiobbuche verwandt oder ähnlich. Ebensowenig lässt sich die angebliche Zusammenstellung von Prosa und Poesie in Rahmenerzählung und Gedicht anführen. Nicht nur hätte spätestens die Redaktion darin nichts Besonderes erblickt, nicht nur bietet der Alte Orient genug Beispiele für die Prosa-Einleitung von Gedichten [5]), vor allem trifft dieser Unterschied für das Buch Hiob gar nicht zu. Denn die direkte Rede ist innerhalb der Rahmenerzählung wie in den Reden des Gedichts ebenfalls in Versform gehalten [6]), so dass das ganze Buch in einheitlicher Weise Berichtendes in Prosa, Gesprochenes in poetischer Form darbietet.

Dergleichen allgemeine Erwägungen führen also zu keinem ein-

---

[1]) M. Jastrow jr., *The Book of Job*, 1920; G. Ricciotti, *Il libro di Giobbe*, 1924; H. Junker, *a.a.O.* Vgl. ferner die Literatur bei C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 194.

[2]) So schon J. G. Carpzov, 1714 ff. (Reden vor Mose niedergeschrieben, Rahmen von Samuel zugefügt); A. Schultens, *Liber Jobi*, 1737; J. G. Hasse (*Magazin für die bibl. orient. Litteratur* I [1788 f.], S. 162 ff.); H. Stuhlmann, *Hiob*, 1804; G. H. Bernstein (*Keil und Tzschirners Annalen* I 3 [1813], S. 1 ff.); A. Knobel, *De carmine Jobi*, 1835 (ausserdem *ThStKr* XV [1842], S. 485 ff.); G. L. Studer, *Das Buch Hiob*, 1881; T. K. Cheyne, *Job and Salomon*, 1887, S. 66-70. Neuerdings besonders R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, S. 670; W. B. Stevenson, *The poem of Job*, 1947, S. 86; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 194; *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1953, S. 259-269. Nur den Epilog als Zusatz betrachtet G. Harkness, *Towards understanding the Bible*, 1954.

[3]) So mit Recht C. Kuhl in *ThR* XXI (1953), S. 194.

[4]) H. Torczyner, *The Book of Job*, 1941, S. 236; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 194 f.

[5]) Ausser C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 188, vgl. besonders S. N. Kramer, *Sumerian mythology*, 1944; J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, 1953; C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament times*, 1953, S. 72 f.

[6]) Darauf weisen auch hin P. Volz, *a.a.O.*, S. 14; A. Bentzen, *a.a.O.* II, S., 176; H. Möller, *a.a.O.*, S. 15.

deutigen Ergebnis. Vielleicht lassen sich die Fragen, die die Rahmenerzählung stellt, unter Berücksichtigung von bisher wenig oder gar nicht beachteten Elementen klarer sehen und beantworten. Das wäre auch deswegen bedeutsam, weil die Antwort nicht nur für die literarische Form des Buches Hiob, sondern zugleich für sein theologisches Verständnis von Belang ist [1]).

II

Der Schlüssel für die Beantwortung der mit der Rahmenerzählung gegebenen Fragen liegt im sog. Epilog [2]). Freilich wird dieser in seinem Umfang verschieden bestimmt und abgegrenzt. Am verbreitetsten ist die Ansicht, dass nur xlii 10-17 den eigentlichen Schluss des Buches bilden [3]). Vereinzelt werden noch xlii 7-9 hinzugerechnet [4]), in denen allein wieder andere den Abschluss erblicken [5]). Beschränkt man sich aber auf xlii 10-17, so ergibt sich die Schwierigkeit, dass xlii 10 unmittelbar mit den vorhergehenden Versen zusammenhängt und von der Fürbitte Hiobs für seine Freunde spricht, die in xlii 8 von Gott gewünscht wird. Umgekehrt sind xlii 7-9 kein befriedigender Abschluss für ein solches Buch, zumal sich für den Israeliten Probleme erhoben haben, die erst in xlii 10-17 ihre Lösung finden.

Man hat die Schwierigkeiten ferner durch die Unterscheidung mehrerer Überlieferungsschichten im Epilog (und teilweise im Prolog) zu beheben gesucht. So gliedert L. W. Batten den Epilog

---

[1]) Demgegenüber gehen H. W. Hertzberg, „Der Aufbau des Buches Hiob", *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, S. 233-258; *Das Buch Hiob*, 1949; H. Lamparter, *Das Buch der Anfechtung*, 1951, von dem schliesslich zustande gekommenen Endergebnis und von einer Einheit des Inhalts des ganzen Buches aus, während die literarkritischen Fragen als zweitrangig betrachtet und der Aufbau des Buches vom theologischen Verständnis aus erfasst werden soll. So bedeutsam allerdings die „Nachgeschichte" eines alttestamentlichen Buches sein kann, so wenig vermag sie als Masstab für sein theologisches und literarisches Verständnis zu dienen; nur zu oft enthüllt sie die Missdeutung des ursprünglichen Werkes durch die Nachwelt. Daher muss die literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung am Anfang stehen.

[2]) Über die Notwendigkeit des Epilogs als Fortsetzung des Prologs vgl. E. G. Kraeling, *a.a.O.*, S. 225; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 198 f.

[3]) Vgl. C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 199.

[4]) L. H. K. Bleeker, *Job*, 1935²; H. Torczyner, *a.a.O.*; J. H. Kroeze, *De hand op den mond*, 1949; H. Junker, *a.a.O.*; H. Lamparter, *a.a.O.*

[5]) M. Jastrow jr., *a.a.O.*; M. Buttenwieser, *The Book of Job*, 1922 (S. 64: xlii 7-9 + 11).

n 3 Teile [1]); von ihnen sei xlii 7-9 vom Prolog und von xxxi 1-xli 6 unabhängig, xlii 10-11 kenne die Himmelsszenen des Prologs noch nicht, xlii 12-17 kenne die Krankheit noch nicht und stelle statt der Söhne die Töchter in den Vordergrund, so dass diese Verse das älteste Stück der Tradition seien. Zu einem etwas anderen Ergebnis kommt A. ALT [2]), der die 2 Erzählungsschlüsse xlii 7-9 + 10 und xlii 11 + 12-17 unterscheidet, die den literarischen Niederschlag zweier Wachstumsstufen des Buches bilden; während der erstgenannte Schluss den ganzen Prolog voraussetze und seine Einzelthemen in umgekehrter Reihenfolge erledige, setze der zweite Schluss nur i 1-22 voraus und führe diese Erzählung von Hiobs Besitzverlusten zu Ende, so dass er die ältere Fassung des Epilogs darstelle. Umgekehrt hält E. G. KRAELING [3]) nur i 1-ii 10 für die älteste aramäische Form der Erzählung, deren späterer edomitischer Version ii 11-13 und xlii 7-9 zugefügt wurden, während xlii 10-17 erst vom Herausgeber des Ganzen herrühren. Verwickelter sieht J. LINDBLOM die Entstehung [4]): Er rechnet xlii 7-9, 12-15 zur alten „edomitischen" Erzählung (mit i 1-5, 13-22; ii 11-13), dagegen xlii 8*, 10-11 als Einfügungen zur „israelitischen" Änderung der Erzählung, während xlii 16-17 spätere Zutat sein sollen. Die voneinander abweichenden Auffassungen zeigen, dass ein sicherer Masstab für die Unterscheidung zwischen älterem und jüngerem Gut schwer zu gewinnen ist; es fragt sich, ob die Rahmenerzählung sich nicht eher als ein geschlossenes Ganze verstehen lässt. Vor allem geht es im wesentlichen um die schichtweise Entstehung der Rahmenerzählung bzw. des Epilogs v o r der Verbindung mit dem Gedicht, so dass sich für die Fragen nach dem Umfang des Epilogs und seiner Verarbeitung mit dem Gedicht wenig ergibt.

In dieser Lage scheint es nötig, den Epilog in seinen Einzelabschnitten nochmals zu untersuchen.

1. Für das Verständnis der Rahmenerzählung bildet xlii 11 einen grundlegenden Ausgangspunkt:

11. Da kamen alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine früheren Bekannten zu ihm und assen mit ihm Brot in seinem Hause. Und sie bekundeten ihm Teilnahme und trösteten ihn wegen all des Unglücks,

---

[1]) L. W. BATTEN, „The epilogue of the Book of Job", *AnglThR* XV (1933), S. 125-128.

[2]) A. ALT, „Zur Vorgeschichte des Buches Hiob", *ZAW* LV (1937), S. 265-268.

[3]) E. G. KRAELING, *a.a.O.*

[4]) J. LINDBLOM, *a.a.O.*

das Jahwe über ihn gebracht hatte, und gaben ihm jeder eine Kesita [1]) und jeder einen goldenen Ring.

Im jetzigen Zusammenhang stellt dieser Vers ein exegetisches Problem dar. Er erzählt, dass die Verwandten und Bekannten Hiobs zu ihm kommen, ihm ihre Teilnahme bezeigen und ihn wegen seines Unglücks trösten; ausserdem schenken sie ihm gewisse Geldwerte. Das alles erfolgt sehr verspätet, nachdem xlii 10 schon von der Wiederherstellung Hiobs gesprochen hat. Soll man daraus folgern, dass die Verwandten und Bekannten sich von dem von Unglück verfolgten Hiob zurückgezogen haben und sich nun wieder bei ihm einfinden, sobald es ihm gut geht [2])? Oder ist anzunehmen, dass xlii 10 mit der Erwähnung der Wiederherstellung ein späterer Zusatz und als solcher auszuscheiden ist [3])? Beide Auskünfte treffen nicht zu. Die Schwierigkeit ist nur dadurch entstanden, dass xlii 11 sich ursprünglich auf einen anderen Zusammenhang bezog und seine frühere Bedeutung in der neuen Verwendung noch durchschimmert. A. Alt ist zu der völlig zutreffenden Erkenntnis gelangt [4]), dass der Besuch der Verwandten und Bekannten Hiobs nicht nur der Bezeigung des Beileids dient, sondern zugleich eine erste Hilfeleistung für den vom Unglück Betroffenen einschliesst. An dieser Einsicht, dass der Besuch sowohl dem Erweis der Teilnahme als auch der ersten Hilfeleistung dient, muss nachdrücklich festgehalten werden. Die Bezeigung des Beileids und das Trösten werden ausdrücklich erwähnt; „das Brot essen" meint nicht die gastfreie Bewirtung, sondern das Essen des „Trauerbrotes" als üblichen Trauerbrauch (Hos. ix 4; Jer. xvi 7; Ez. xxiv 17). Die Geschenke an Hiob sind keine Ehrengaben [5]), sondern sollen die erste Not lindern; vor allem die Verwandten sind zu solcher Hilfe aufgerufen und verpflichtet.

Demnach steht der Vers ursprünglich mit dem Prolog in Zusammenhang. Freilich muss man ihn nicht wie A. Alt an i 21 f. anschliessen; denn er lässt sich ebenso gut mit der gesamten Erzäh-

---

[1]) Zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. G. Hölscher, *a.a.O.*, S. 101.

[2]) J.-J. Weber, *a.a.O.*; S. R. Driver-G. B. Gray, *The Book of Job*, 1950²; R. P. Larcher, *Le livre de Job*, 1950; A. Weiser, *a.a.O.*; G. Hölscher, *a.a.O.*

[3]) C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 199 f.

[4]) A. Alt, *a.a.O.* Dagegen sehen P. Volz, *a.a.O.*, S. 25 Anm. 2; G. Hölscher, *a.a.O.*, S. 5, in xlii 11 ein Seitenstück der alten Erzählung zu den Freunden des Gedichts.

[5]) E. König, *a.a.O.*, S. 456; H. Junker, *a.a.O.*, S. 103.

ıng von Hiobs Unglück (i 1-ii 10) verbinden, besonders wenn man ie ursprünglich magische Bedeutung der Geschenke berücksichtigt. edenfalls aber ist er bei der Verarbeitung mit dem Gedicht aus einer Stelle im Prolog gelöst und unter möglichster Beibehaltung ıes Wortlauts in den Epilog versetzt worden. Auf diese Weise werden Besuch und Geschenke der Verwandten und Bekannten neu interretiert. Dass Hiob gewisse Geldwerte erhält, soll nun als erster Teil der Ausführung seiner in xlii 10 erwähnten Wiederherstellung rscheinen.

Dass dieser Bericht vom Besuch nach dem Unglück Hiobs in der ırsprünglichen Rahmenerzählung enthalten war und glücklicherveise nicht ausgelassen worden ist, wird weiterhin das Verständnis ron xlii 7-9 erleichtern.

2. Die folgenden Verse xlii 12-15 berichten nunmehr über den weiten Teil der Ausführung der von Gott in die Wege geleiteten Wiederherstellung Hiobs:

12. Und Jahwe segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang, so lass er 14000 Schafe und 6000 Kamele und 1000 Gespanne Rinder und 000 Eselinnen besass. 13. Und er hatte '7' [1]) Söhne und 3 Töchter. 14. Und r nannte die eine Turteltaube und die zweite Zimtblüte und die dritte Schminkbüchschen. 15. Und man fand keine schöneren Frauen im ganzen Land als die Töchter Hiobs, und ihr Vater gab ihnen Erbbesitz unter hren Brüdern.

Die Wiederherstellung Hiobs wird in der Erzählung in einer Weise n zwei Abschnitte gegliedert, die für den Prolog charakteristisch ist 2 Himmelsszenen, 2 Heimsuchungen, 2 Bewährungen). Während liese Zweiheit zunächst durch die Einteilung des Besitzes in Vieh 12) und Kinder (13-15) gegeben war, wurde sie nach der Einfügung ron xlii 11 deutlicher als zuvor markiert: An erster Stelle stehen die Geschenke der Verwandten und Bekannten, an zweiter die Verleihung neuen Besitzes an Vieh und Kindern durch Jahwe.

Auch xlii 16-17 wird man zum Epilog selber rechnen und nicht ıls späteren Zusatz betrachten dürfen. Die Verse bilden erst den eigentlichen Abschluss, der mit dem Bericht über Hiobs Kinder noch keineswegs gegeben ist:

16. Und Hiob lebte nach diesen Ereignissen noch 140 Jahre und sah seine Söhne und die Söhne seiner Söhne, 4 Generationen. 17. Dann starb Hiob alt und lebenssatt.

---

[1]) 1 שִׁבְעָה pr Schreibfehler oder Mischform.

3. Berichten xlii 11, 12-17 von den zwei Akten, in denen die Wiederherstellung Hiobs ausgeführt wird, so gehört xlii 10 sachlich unabtrennbar dazu:

10. Und Jahwe wendete das Geschick [1]) Hiobs, als er für 'seine Freunde' [2]) Fürbitte getan hatte. Und Jahwe vermehrte alles, was Hiob besessen hatte, um das Doppelte.

Schon die Erwähnung der Verdopplung des Besitzes, die eines Berichts über die Ausführung bedarf und diesen dann in xlii 12 erhält, zeigt die Verknüpfung von xlii 10 mit 12 ff. Dieser Zusammenhang ist infolge des Einschubs des Besuchsberichtes in xlii 11 durch den Verarbeiter jetzt unterbrochen; er hat jedoch ursprünglich bestanden. Vor allem gibt xlii 10 das Thema für 11 + 12-17 an: Gott wendet Hiobs Geschick und vermehrt seinen früheren Besitz. Der folgende Bericht von der zweiteiligen Ausführung dessen hinge in der Luft, wenn man xlii 10 als späteren Zusatz ausscheiden oder einer anderen Überlieferungsschicht zuweisen wollte.

Ausserdem enthält der Vers ein zweites Motiv, das rückwärts weist. Er spricht von der Fürbitte Hiobs für seine Freunde und ist dadurch mit xlii 7-9 verbunden.

Damit erweist sich xlii 10 als das Bindeglied zwischen den kleinen Abschnitten xlii 7-9 und (11)12-17. Der Vers ist demgemäss aus zwei Motiven zusammengesetzt: a) Er enthält die Erwähnung der Fürbitte Hiobs, die den Grund für seine Wiederherstellung bildet. Man darf diese enge theologische Verknüpfung nicht übersehen: Weil Hiob Fürbitte tut, wendet Gott sein Geschick! Schon nach der ursprünglichen Rahmenerzählung ist nicht Hiobs vorangehende Bewährung im Unglück dafür allein ausschlaggebend gewesen, sondern erst die noch umfassendere Bewährung, dass er sogar für diejenigen Fürbitte tut, die „Nicht-Wahres" über Gott geredet haben (xlii 7). Und nach der Verarbeitung mit dem Gedicht soll xlii 10 besagen, dass nicht das blosse Bekenntnis Hiobs im Anschluss an die Gottesrede den Umschwung herbeiführt, sondern die Fürbitte als das äussere und jedem ersichtliche Zeichen der neuen, veränderten Haltung Hiobs, die er im Bekenntnis ausgesprochen hatte. — b) Hauptsächlich enthält xlii 10 die Erwähnung der Wiederherstellung

---

[1]) Zur Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks („aus der Schuldhaft entlassen" — „eine Wiederherstellung wiederherstellen") vgl. R. Borger, „Zu שוב שבו/ית", *ZAW* LXVI (1954), S. 315 f., und die dort angegebene Literatur.

[2]) 1 plur. pr sing.

Hiobs, die das Thema der folgenden Verse angibt und aus der ursprünglichen Erzählung stammen muss. So ist xlii 10 literarisch und theologisch im Epilog fest verankert.

4. Die grössten Schwierigkeiten bietet der Abschnitt xlii 7-9:

7. Nachdem Jahwe diese Worte zu Hiob gesprochen hatte, sprach Jahwe zu Eliphas, dem Temaniten:

Mein Zorn ist entbrannt gegen dich
und deine beiden Freunde;
denn ihr habt nicht geredet
Wahres über mich
wie mein Knecht Hiob.
8. Nehmt euch jetzt
sieben Jungstiere
und sieben Widder
und geht zu meinem Knecht Hiob
und bringt ein Brandopfer für euch dar.
Und mein Knecht Hiob
mag Fürbitte für euch tun,
denn nur auf ihn will ich Rücksicht nehmen,
so dass ich nicht tue
Schimpfliches an euch.
Denn ihr habt nicht geredet
Wahres über mich
wie mein Knecht Hiob.

9. Da gingen Eliphas, der Temanite, und Bildad, der Schuchite, 'und' [1]) Sophar, der Naamatite, hin und taten, wie Jahwe zu ihnen gesprochen hatte. Und Jahwe nahm Rücksicht auf Hiob.

Gewöhnlich werden diese Verse (wie ii 11-13) dem Verfasser des Gedichts zugeschrieben, der sie als Zwischenstück zwecks Überleitung vom Gedicht zum Epilog verfasst haben soll [2]). Demgegenüber macht C. Kuhl im Anschluss an H. Schmidt mit Recht auf den abweichenden Stil aufmerksam, der sich von demjenigen des Hiobdichters einwandfrei unterscheidet (für ii 11-13 ausserdem darauf, dass ii 11 wie eine Nachahmung des ursprünglicheren und natürlicheren Verses xlii 11 anmutet) [3]). Daher betrachtet man die

---

[1]) ins c GSV ו.

[2]) Vgl. P. Volz, *a.a.O.*; P. Dhorme, *a.a.O.*; P. Bertie, *Le poème de Job*, 1929; H. Th. Obbink, *Over het boek Job*, 1935; H. Bückers, *Das Buch Job*, 1939; R. P. Larcher, *a.a.O.*; J. Baab, „The Book of Job", *Interpretation* V (1951), S. 329-343; G. Hölscher, *a.a.O.*

[3]) H. Schmidt, *Hiob*, 1927, S. 45; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 201.

Verse manchmal als redaktionellen oder sogar nachredaktionellen Zusatz, der Gedicht und Epilog miteinander verbinden sollte [1]). Gegen diese Annahme spricht aber die enge Verwandtschaft der Verse mit dem Prolog. Umgekehrt werden sie manchmal als sehr alt bezeichnet: als originaler Schluss des Gedichts [2]), als zur Rahmenerzählung gehörig unter Fortfall von Reden der Freunde und einer Antwort Hiobs [3]), als zu einer zweiten Wachstumsstufe der Rahmenerzählung gehörig [4]) oder als Schlussteil einer Rahmenerzählung für einen verloren gegangenen Dialog [5]). Dagegen gilt wieder das Bedenken KUHLS, dass die Abschnitte ii 11-13 und xlii 7-9 sich nicht nur vom Gedicht, sondern auch von der Rahmenerzählung durch ihre Diktion deutlich unterscheiden. In ihrer jetzigen Form können sie keinen integrierenden Bestandteil eines der beiden Hiobwerke gebildet haben — doch wenn nicht in dieser, so vielleicht in einer ursprünglicheren Form, die in Zusammenhang mit der Verbindung von Rahmenerzählung und Gedicht geändert wurde?

In der Tat zeigen xliii 7-9 eine auffällige sachliche und sprachliche Verwandtschaft mit dem Prolog:

a) Man kann zunächst auf den verschiedenen Gebrauch der Gottesbezeichnungen hinweisen, der mancherlei merkwürdige Erklärungen gefunden hat [6]). Jedenfalls wird in der Rahmenerzählung in gehäufter Weise von „Jahwe" gesprochen, während „Elohim" in ihr hauptsächlich in gebräuchlichen Wortzusammensetzungen (i 6, 8, 16, 22; ii 1, 3) oder in direkter Rede (i 5, 9; ii 9, 10) vorkommt. Im Gedicht dagegen begegnet „Jahwe", abgesehen vom Schreibfehler in xii 9 und von manchen Versionen zu der Glosse xxviii 28, ausschliesslich in den prosaischen Einleitungsformeln von xxxviii-xli; von diesen ist wohl nur xxxviii 1 ursprünglich und hat die anderen bei der späteren Aufteilung des Komplexes auf zwei Gottesreden mit zwei Antworten Hiobs erst hervorgerufen (xl 1, 3, 6;

---

[1]) A. S. PEAKE, „The significance of the Book of Job" (A. H. MUMFORD, *The Book of Job*, 1922), S. 11; C. KUHL, *a.a.O.*, S. 201 f.

[2]) Vgl. Anm. 5 auf S. 252.

[3]) Als Zweck der ursprünglichen Freundesreden wird manchmal die Tröstung Hiobs vermutet, so B. DUHM, *a.a.O.*; H. GUNKEL, *a.a.O.*, öfter die Klage und Anklage gegen Gott, so T.K. CHEYNE, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, 1905², S. 159-162; F. BUHL, *a.a.O.*; J. LINDBLOM, *a.a.O.*; R. MARCUS, *a.a.O.*

[4]) A. ALT, *a.a.O.*

[5]) E. G. KRAELING, *a.a.O.*

[6]) Vgl. C. KUHL, *a.a.O.*, S. 189 f. Andererseits kann man die Verschiedenheit nicht wie A. BENTZEN, *a.a.O.* II, S. 175 f., für unwesentlich erklären.

xlii 1) [1]). Dass in xlii 7-9 von „Jahwe" gesprochen wird, bringt die Verse mitsamt xxxviii 1 in engere Verwandtschaft zu den übrigen Rahmenstücken. Freilich wird man im Urteil vorsichtig sein müssen, da in der Verwendung der Gottesbezeichnungen ebenso auf die Art der Darstellung Rücksicht genommen zu sein scheint wie in der Verwendung der Stilmittel. Wie nämlich die Berichte in Prosa und die Reden in Poesie gehalten sind, so scheint der Name „Jahwe" den Prosa-Berichten und „Elohim" mit den übrigen Gottesbezeichnungen den poetischen Stücken vorbehalten zu sein — in der Rahmenerzählung wie im Gedicht. Aber auch dann zeigen ja xlii 7-9 dieselbe sorgsame Hand des überlegenen Gestalters von Rahmenerzählung und Gedicht. Auch in xlii 7-9 ist der Name „Jahwe" berichtmässig verwendet und die direkte Rede in poetischer Form gebildet worden, so dass die Verse wenigstens kein späterer Zusatz sein werden.

b) Der in xlii 7-8 nicht weniger als viermal vorkommende Ausdruck „mein Knecht" stammt aus den Himmelsszenen (i 8; ii 3).

c) xlii 7 „passt (so KISSANE S. xxxv) besser auf den geduldigen Hiob des Prologs (i 21) als auf den leidenschaftlich aufbegehrenden Helden des Gedichts, und scheint eine Tradition vorauszusetzen, nach welcher die Freunde Hiob von Gott und dem Glauben abzubringen suchten (wie ii 9)" [2]). Eine solche Versuchungstradition ist sicherlich gemeint, obwohl sie sich wahrscheinlich auf andere Leute als die Freunde bezogen hat.

d) Das Opfer von xlii 8 spielt im Gedicht überhaupt keine Rolle, wird aber in i 5 betont herausgestellt.

e) Unziemliches Reden über Gott gilt in der ganzen Rahmenerzählung als schlimmste und am meisten zu fürchtende Sünde (i 5, 22; ii 10; xlii 7 ff.). In Zusammenhang damit ist man bemüht, anstössige Ausdrücke zu vermeiden und durch mildernde zu ersetzen, z.B. בֵּרֵךְ (i 5, 11; ii 5, 9), תִּפְלָה (i 22), נְכוֹנָה (xlii 7 f.), נְבָלָה (xlii 8) [3]).

f) Sprachliche Anklänge [4]):

וַיְהִי am Anfang eines Satzes in i 3, 5, 6, 13; ii 1 und xlii 7

---

[1]) Die ursprüngliche Gottesrede des Gedichts scheint in xxxviii 1-xxxix 12, 19-30; xl 8-14, 2, die ursprüngliche Antwort Hiobs in xl 3-5; xlii 2, 3aβ-b, 5-6 vorzuliegen.

[2]) C. KUHL, *a.a.O.*, S. 203, nach E. J. KISSANE, *The Book of Job*, 1939, S. xxxv.

[3]) Vgl. B. DUHM, *a.a.O*, S. 5, 12.

[4]) Dem entsprechen die Anklänge im übrigen Epilog: אכל עם „essen mit" in i 4 und xlii 11; כל אשר ל׳ „alles, was jem. besitzt" in i 10-12; ii 4 und xlii 10; נתן ל׳ „jem. geben" in i 22 und xlii 11, 15.

בַּעַד	„für (zu Gunsten von)"	in i 10; ii 4	und xlii 8, 10
בְּ	„gegen"	in ii 3	und xlii 7
לָקַח לִי	„sich nehmen"	in ii 8	und xlii 8.

Aus diesen verschiedenen Beziehungen [1]) ergibt sich, dass xlii 7-9 weder vom Verfasser des Gedichts herrühren noch späterer Zusatz sind, sondern einen integrierenden Teil der ursprünglichen Rahmenerzählung bilden. Zugleich aber ist sicher, dass die Verse bei der Verbindung mit dem Gedicht Eingriffe erfahren haben.

Darauf weist zunächst der eigentümliche Stil hin, der schwerfälliger als in der übrigen Rahmenerzählung wirkt. Da xlii 7-9 nach den vorherigen Beobachtungen zu dieser hinzugehören, erklärt sich die stilistische Abweichung nur durch die Annahme einer gewissen Überarbeitung. Und diese hängt offensichtlich mit der Einführung der Freunde Hiobs zusammen, weil das Jahwewort allein zu Änderungen keinen Anlass bot.

Dem entspricht es, dass ii 11 wie eine Nachahmung des ursprünglicheren und natürlicheren Verses xlii 11 anmutet. Damit ist gegeben, dass die Erzählung vom Besuch der Freunde nach dem Muster derjenigen vom Besuch der Verwandten und Bekannten als der zunächst vorgefundenen geformt worden ist, die zugleich selbst der Nachbildung weichen musste.

Beides hat gewiss nicht nebeneinander bestanden. Neben dem Besuch der Verwandten und Bekannten war in der volkstümlichen Erzählung ebensowenig für den Besuch von Freunden Raum, wie im Werk des Dichters beide nicht aufeinander folgen konnten. Ursprünglich führte der Besuch der Verwandten und Bekannten in der Rahmenerzählung zu einer zweiten Versuchung Hiobs nach derjenigen durch die Frau, wie es der üblichen Zweigliedrigkeit des Prologs entspricht. Sie wurde dann durch das Eingreifen der Freunde abgelöst.

Schliesslich ist E. G. Kraeling darin zuzustimmen, dass die Einführung von drei solch wichtigen Personen wie der Freunde nicht zu einer Volkserzählung passt [2]). Vielmehr hat derjenige, der

---

[1]) Es handelt sich also um die gleiche Sachlage wie bei den gegenseitigen Beziehungen zwischen i 2 und xlii 13 (Zahl der Kinder) sowie i 3 und xlii 12 (Viehbestand). Die sprachlichen Beziehungen zwischen Rahmenerzählung und Dialog, auf die S. R. Driver-G. B. Gray, *a.a.O.*, S. xxxvi f., hinweisen, können in diesem Zusammenhang ausser acht bleiben; sie beweisen jedenfalls nicht, dass der Dichter des Dialogs auch die Rahmenerzählung verfasst hätte.

[2]) E. G. Kraeling in *JBL* LXV (1946), S. 225 (nach C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 204).

sie einführte, die Bühne für eine gewisse Reihe von Reden aufgebaut. Da sie von vornherein vor einem Zerfliessen ins Uferlose bewahrt werden musste, hat er die zahlreicheren Verwandten und Bekannten Hiobs durch die beschränkte Zahl der Freunde ersetzt.

Die richtige Einschätzung von xlii 11 durch A. Alt ist also weiterzuführen und auf xlii 7-9 auszudehnen. Demnach eilen die Verwandten und Bekannten Hiobs nach Eintreffen der Unglücksbotschaften zu ihm, bezeigen ihm ihre Teilnahme und überbringen Geschenke zur ersten Hilfe in der Not. Dieser Erzählungsteil kann ursprünglich nur in Zusammenhang mit dem Prolog gestanden haben, bevor er an seinen jetzigen Platz umgestellt wurde. In der Rahmenerzählung ist von einem Besuch der Verwandten und Bekannten statt der Freunde die Rede gewesen.

Dementsprechend haben sich xlii 7-9 + 10 ursprünglich ebenfalls auf die Verwandten und Bekannten und ihren vorher erwähnten Besuch bezogen. Mit diesem waren, da die in der Rahmenerzählung handelnden Personen zu sprechen pflegen, irgendwelche Worte verbunden. Der gegen die Verwandten und Bekannten erhobene Vorwurf, dass sie Nicht-Wahres über Gott geredet haben, setzt ja auch voraus, dass sie ähnlich gedacht haben wie Hiobs Frau und wie sie versucht haben, Hiob von seinem ergebenen Glauben abzubringen. Die Einzelheiten sind nicht mehr erhalten; die versucherischen Worte der Verwandten und Bekannten, die sie im Anschluss an die Bezeigung der Teilnahme und die Überreichung der Geschenke vorgebracht haben und die wie diejenigen der Frau Hiobs wohl kurz waren, sind ebenso ausgefallen wie die Antwort Hiobs darauf. An ihre Stelle ist der Bericht über den Besuch der Freunde Hiobs mit den ausführlichen Reden des Gedichts getreten; daher mussten auch xlii 7-9 umgearbeitet werden.

Indem der Dichter diese Verse beibehielt und auf die Freunde Hiobs bezog, hat er das Urteil über sie gesprochen. Die Freunde haben im Dialog des Gedichts die herkömmliche orthodoxe Theologie vertreten und die Gerechtigkeit Gottes verteidigt, gegen die Hiob in häretischer Weise aufbegehrte. Wenn die Worte der Freunde nunmehr als Nicht-Wahres bezeichnet werden, ist dies im Rahmen der kühnen Theologie des Hiobdichters dahin zu verstehen, dass die Vertreter der Orthodoxie von Gott gescholten werden und der Fürbitte des durch seine Umkehr (xl 3-5; xlii 2, 3*, 5-6) auf eine neue Stufe jenseits von Orthodoxie und Häresie erhobenen früheren Häretikers bedürftig sind.

5. Aus der verschiedenartigen Verarbeitung des Materials erklärt sich schliesslich der „Bruch" [1]) zwischen xlii 6 und 7. Wenn in xlii 7 von „diesen Worten" Jahwes an Hiob die Rede ist, während im jetzigen Zusammenhang das Bekenntnis Hiobs vorausgeht, wird auf ein Gotteswort in der Rahmenerzählung hingewiesen, das durch die Gottesrede des Gedichts ebenso verdrängt und ersetzt worden ist, wie die Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Verwandten und Bekannten durch den Dialog. Nur die Einleitung zum alten Gotteswort ist in xxxviii 1 erhalten. Hier erscheint, wie sonst in der Rahmenerzählung bzw. in den berichtenden Teilen, der Gottesname „Jahwe"; das אֶת־יהוה das an sich entbehrt werden könnte, entspricht der Erzählungsweise des Prologs (i 9; ii 2b, 4). Ebenso passt das Reden Jahwes aus dem „Sturmwind" eher zur Rahmenerzählung als zum Gottesbild des Gedichts [2]).

6. Aus alledem lässt sich der auf i 1-ii 10 folgende Teil der ursprünglichen Rahmenerzählung rekonstruieren:

a) In Anschluss an die Versuchung Hiobs durch seine Frau hat man vom Besuch seiner Verwandten und Bekannten erzählt. Ein Teil des Berichts ist in xlii 11 noch erhalten: Beileid und Geschenke. Dem ist die Versuchung und ihr Rückweis durch Hiob gefolgt.

b) Wie xxxviii 1 und der Anfang von xlii 7 zeigen, ist daraufhin ein zustimmendes und anerkennendes Gotteswort an Hiob ergangen, das Jahwe aus dem Sturmwind heraus gesprochen hat.

c) Im Anschluss daran hat sich Jahwe, wie xlii 7-9 zeigen, an die Verwandten und Bekannten Hiobs (vielleicht mit Einschluss seiner Frau) mit dem überlieferten zornigen Wort gewendet. Er hat ihr Opfer und die Fürbitte Hiobs gewünscht, die auch erfolgen.

d) Der Schluss der Rahmenerzählung ist ebenfalls erhalten: die thematische Feststellung der Wiederherstellung Hiobs in xlii 10 und der Bericht über die Ausführung in xlii 12-17.

III

Innerhalb des Prologs hat man oft an den Himmelsszenen Anstoss genommen [3]). Wieso sie nicht genügend durchgearbeitet

[1]) J. Hempel, „Das theologische Problem des Hiob", *Zeitschr. für Syst. Theol.* VI (1929), S. 651.

[2]) Darauf haben schon B. Duhm, *a.a.O.*, S. 181; W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson, *An introduction to the books of the Old Testament*, 1934, S. 173, hingewiesen.

[3]) So schon A. Heiligstedt, 1847; J. Hooykaas, 1862; R. Smend in *ThStKr* LI (1878), S. 153-173; neuerdings W. Knieschke, *Kultur- und Geisteswelt des*

und verankert sind [1]), ist allerdings nicht recht ersichtlich; auf ihnen beruhen doch gerade die verschiedenen Unglücksfälle Hiobs [2]). Auch im Epilog fehlt nichts [3]); denn in xlii 10a schliesst der Ausdruck „das Geschick wenden" offensichtlich die Gesundung Hiobs ein. Ein abschliessendes Wort über die Niederlage des Satans kann nicht erwartet werden [4]), weil er nur ausübendes Organ und nicht Widerpart Gottes ist [5]), von dem allein ja die Prüfung Hiobs nach i 21 f.; ii 9 f.; xlii 11 ausgeht [6]) und der allein sie auch beendet. Die Unsicherheit rührt daher, dass man die Gestalt des Satans oft überbetont [7]) und ihr auf Grund der spätjüdischen und christlichen Dämonologie eine wichtigere Rolle zugeschoben hat, als sie in der Erzählung selbst besitzt. Für die Ursprünglichkeit der Himmelsszenen spricht auch das Wortspiel mit dem Verb ברך in i 11, 21 [8]).

Die Episode mit der Frau Hiobs wird man trotz einiger Einwände ebenfalls nicht als sekundär betrachten dürfen [9]). Weder ist ihr Auftreten erst in der israelitischen Bearbeitung der Erzählung denkbar noch ihre geringe Rolle auffällig. Aus modernem Empfinden

---

Buches Hiob, 1925; N. Peters, *a.a.O.*; E. König, *a.a.O.*; L. W. Batten, *a.a.O.*; K. H. Miskotte, *Antwoord uit het onweer*, 1936; R. H. Pfeiffer, *a.a.O.*, S. 669; J. Lindblom, *a.a.O.*; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 195-197. Nach L. Finkelstein, *The Pharisees*, I 1946, S. 230-235; E. Sellin-L. Rost, *a.a.O.*, S. 161, hat der Dichter selbst sie nachträglich hinzugefügt.

[1]) C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 196.

[2]) Vgl. C. Steuernagel, *a.a.O.*, S. 328; O. Procksch, „Die Theodizee im Buche Hiob", *Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung* LVIII (1925), Sp. 724; J. Hempel, *a.a.O.*, S. 642.

[3]) Gegen L. W. Batten, *a.a.O.*, S. 128.

[4]) Ein solches Wort wird vermisst von K. Budde, *a.a.O.*, S. xii f.; E. G. Kraeling in *JBL* LXV (1946), S. 225; S. R. Driver-G. B. Gray, *a.a.O.*, S. liii. Die Niederlage findet H. Schmidt, *a.a.O.*, S. 44, in xlii 10 a angedeutet.

[5]) Man weist manchmal darauf hin, dass ein Dualismus vermieden wird (so M. Devine, *The story of Job*, 1921, S. 273; M. Buttenwieser, *a.a.O.*, S. 34; O. S. Rankin, *Israel's wisdom literature*, 1936, S. 22), weil der Satan als Gottes Diener gilt (M. Devine, *a.a.O.*, S. 272; O. S. Rankin, *a.a.O.*, S. 25), der nicht ohne Gottes Erlaubnis handeln kann (J. Lindblom, *Boken om Job och hans lidande*, 1940, S. 52; H. Ringgren, *Word and wisdom*, 1947, S. 69).

[6]) Vgl. auch W. Kelly, *Gods hand in het lijden*, 1931, S. 20; R. Marcus, *a.a.O.*, S. 18.

[7]) So z.B. P. Dhorme, *a.a.O.*, S. 62; H. Rongy, „Le prologue du livre de Job", *Rev. Eccl. de Liège* XXV (1933), S. 168-171.

[8]) J. Hempel, *a.a.O.*, S. 642, weist darauf hin, dass Hiob das Wort in i 21 im gegenteiligen Sinn wie der Satan in i 11 verwendet: „Das ist ein Kunstgriff, der die Satansstücke m.E. unlöslich in den Prolog verzahnt und erlaubt, von der Himmelswette aus seine Fragestellung zu erfassen."

[9]) So E. König, *a.a.O.*, S. 466; J. Lindblom, *La composition du livre de Job*, 1945; C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 197 f.

herrührende Gründe können schwerlich als massgeblich betrachtet werden [1]).

Ein besonderes Wort ist über den kleinen Abschnitt ii 11-13 erforderlich, der gewöhnlich genau so beurteilt wird wie xlii 7-9 [2]). Haben sich aber diese Verse ursprünglich auf die Verwandten und Bekannten Hiobs bezogen, so ergibt sich auch für ii 11-13 ein anderes Bild. Die Ersetzung der Verwandten und Bekannten durch die Freunde Hiobs in xlii 7-9 lässt schon vermuten, dass der Besuch der ersteren an der Stelle berichtet worden ist, wo nun zum erstenmal von den Freunden gesprochen wird. Das bedeutet, dass der Besuch der Verwandten und Bekannten in der Erzählung im Anschluss an ii 10 stattgefunden hat. Damit erklärt sich der Anklang von ii 11 an den ursprünglicheren und natürlicheren Vers xlii 11 [3]), der zunächst an diesem Platz gestanden hat und nach dem er gebildet worden ist. So wird man sagen müssen, dass ii 11-13 ebenfalls aus der Rahmenerzählung übernommen und in grossem Masse umgearbeitet worden sind, um von den Verwandten und Bekannten auf die Freunde bezogen zu werden. Hinzu kommt, dass damals die Bedeutung der Verwandten grösser als die der Ehefrau war, so dass ihre Versuchung als die schwerere auf die durch die Frau gefolgt ist (und nicht schon nach dem ersten Unglück i 13-19 stattgefunden hat [4])).

Der einheitliche Aufbau des Prologs gibt sich dadurch zu erkennen, dass mehrfach eine Steigerung durch Doppelszenen stattfindet. So ist das zweite Unglück Hiobs grösser und schwerwiegender als die Serie der ersten Unglücksfälle; die beiden Szenen steigern einander. Hiob ist ferner zwei Arten der Prüfung und Versuchung ausgesetzt: den beiden sich steigernden Prüfungen durch Gott mittels des ihn treffenden Unglücks und den beiden sich steigernden menschlichen Versuchungen durch die Frau und die Verwandten und Bekannten (letztere nunmehr durch die Freunde ersetzt). Dabei stellt nicht nur die jeweils zweite Prüfung und Versuchung eine Steigerung gegenüber der ersten dar, sondern die beiden menschlichen Ver-

---

[1]) Wenn man mit A. Alt, *a.a.O.*, davon ausgeht, dass im Epilog alle Einzelheiten des Prologs in umgekehrter Reihenfolge erledigt werden, ist zu vermuten, dass die Frau Hiobs in den Tadel xlii 7-9 eingeschlossen war.

[2]) Vgl. im einzelnen C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 201.

[3]) Auf die Ähnlichkeit macht schon K. Budde, *a.a.O.*, S. 273, aufmerksam, neuerdings C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 201.

[4]) So A. Alt, *a.a.O.*

suchungen bilden auch eine Steigerung gegenüber den göttlich-satanischen Prüfungen, die nur den Anlass für jene darstellen.

Bei der Umarbeitung durch den Dichter tritt an die Stelle der Versuchung Hiobs durch die Verwandten und Bekannten diejenige durch die Freunde und sich selbst. Die Monologe und Dialoge sind nichts anderes als eine solche Versuchung, die aber gefährlicher als die plumpere Verleitung zur Gottesleugnung und -absage ist, wie sie die Rahmenerzählung bot. Nun handelt es sich um die Versuchung der Häresie (vertreten von Hiob) oder der Orthodoxie (vertreten von den Freunden), wobei angesichts der Eingliederung von xlii 7 dem Dichter die letztere wohl verwerflicher schien.

IV

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich der Schluss, dass nur der Hiobdichter selbst die Rahmenerzählung mit dem Gedicht verbunden hat.

An mehreren Stellen der Rahmenerzählung zeigte sich, wie manche Motive oder ihre Änderungen durch die Beziehung auf das Gedicht einen neuen und tieferen Sinn erhalten, als sie in der volkstümlichen Überlieferung besessen haben, ja wie sie geradezu die Theologie des Hiobdichters voraussetzen.

Dass dieser selbst den Rahmen um das Gedicht gefügt hat, zeigt sich ferner am Vorkommen von Elementen der Rahmenerzählung in der Einleitung zur Gottesrede (xxxviii 1).

Ein Redaktor wäre schwerlich auf den Gedanken verfallen, eine Rahmenerzählung zu verwenden, in der von den Verwandten und Bekannten Hiobs die Rede war, und deren Erwähnung an ihrer Stelle nicht einfach beizubehalten, sondern durch die im Gedicht genannten Freunde zu ersetzen und ausserdem noch die stilistischen Feinheiten der verschiedenartigen Verwendung von Prosa-Poesie und der Gottesbezeichnungen zu beachten.

Der Dichter hat die übernommene Erzählung so ausführlich und genau wie möglich beibehalten. Von da aus erklären sich die stilistischen Unebenheiten an den Stellen, wo er sich zu Eingriffen oder Änderungen genötigt sah. Sie beruhen auf der Spannung zwischen der Treue zur Tradition, die möglichst kein überliefertes Wort missen wollte, und dem Erfordernis der Anpassung an die neue Situation, die mit der Einführung der drei Freunde gegeben war. Zugleich ergibt sich damit der häufig besprochene Grund für die

Übernahme des Epilogs durch den Dichter [1]). Sie erfolgt zunächst aus der Treue zur Tradition, ausserdem aus den theologischen Feinheiten, die der Dichter dem Epilog abzugewinnen wusste, und aus der berichteten Änderung der inneren Haltung Hiobs gegenüber Gott, die die Wiederherstellung der inneren Einheit seiner Person nach ihrer fortschreitenden Auflösung durch die Krankheit und die Auflehnung gegen Gott bedeutet, so dass der inneren auch die äussere Änderung und Wiederherstellung folgen muss [2]).

Die Änderungen der ursprünglichen Rahmenerzählung durch den Dichter beruhen auf der Einführung der Freunde Hiobs und der grossen Gottesrede mit der Antwort Hiobs:

a) Umstellung des Berichts über den Besuch der Verwandten und Bekannten in xlii 11;

b) Neufassung jenes ursprünglichen Berichts in einen über den Besuch der Freunde in ii 11-13;

c) Auslassung der Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Verwandten und Bekannten wegen des Dialogs;

d) Umstellung der Einleitung zum Gotteswort an Hiob in xxxviii 1 und Auslassung des Gotteswortes selbst wegen der Gottesrede;

e) Beziehung von xlii 7-9 + 10 von den Verwandten und Bekannten auf die Freunde.

f) Vielleicht hat der Dichter stilistische Änderungen an der ursprünglichen Rahmenerzählung vorgenommen. Men könnte an die Verteilung von Prosa und Poesie und der verschiedenen Gottesbezeichnungen auf Bericht und direkte Rede denken. Volle Sicherheit lässt sich aber schwerlich gewinnen.

V

Die gesamte Untersuchung liefert mehrere Ergebnisse.

Zunächst lässt sich die ursprüngliche Rahmenerzählung mit einiger Sicherheit rekonstruieren. In den nicht mehr erhaltenen

---

[1]) Zu den verschiedenen Vermutungen vgl. C. Kuhl, *a.a.O.*, S. 199.

[2]) Man sollte darüber freilich nicht übersehen, dass das äussere Geschehen für den Dichter nur am Rande wichtig ist. Daher nahm er keinen Anstoss daran, dass die Genesung Hiobs von seiner Krankheit nicht ausführlich berichtet wird, wenn er einen solchen Hinweis im Zusammenhang mit xlii 10 nicht sogar unterdrückt hat. Hinsichtlich des Leidens hat H. H. Rowley, *The growth of the Old Testament*, 1950, S. 147, die Botschaft des Hiobdichters richtig erkannt: „Not deliverance from his suffering, but peace in his suffering, may be the portion of the innocent sufferer". Vgl. auch G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1948, S. 78-87.

Teilen ist sie immerhin inhaltlich in der Weise zu erfassen, wie sie vor der Verarbeitung mit dem Gedicht bestanden hat.

Zugleich zeigt sich, dass und wie der Verfasser des Hiobgedichtes die Rahmenerzählung mit diesem verarbeitet hat. Es ist wichtig und bezeichnend, dass er sie weithin einfach übernommen und vielleicht nur stilistisch verfeinert hat. Was seiner eigenen Komposition widersprach, hat er wenigstens teilweise dadurch beizubehalten gesucht, dass er es sich mit Hilfe neuer Interpretation nutzbar machte. Nur was gar nicht verwertbar war, hat er ausgelassen.

Schliesslich ergeben sich Rückschlüsse auf den vom Dichter beabsichtigten Umfang seines Werkes. In der Rahmenerzählung hatte er schon eine kurze Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Verwandten und Bekannten sowie ein Gotteswort an Hiob vorgefunden. Die Ersetzung der Verwandten und Bekannten durch die drei Freunde änderte nichts daran, dass er diese Tradition grundsätzlich beibehalten hat. Nur führt er alles in zahlreichen Reden, teilweise durch andere Personen und vor allem mit anderem Gedankengehalt aus. Er hat ja in ii 11-13 durch die Einführung der Freunde die Bühne für eine grössere Reihe von Reden aufgebaut [1]), auf die xlii 7 mit der Bemerkung zurückschaut, dass die Freunde Nicht-Wahres über Gott geredet haben. Genau so setzt xlii 7 eine Gottesrede an Hiob voraus. Eine solche Rede gehört also durchaus zum Plan des Werkes, das der Hiobdichter geschaffen hat; für ihre Echtheit spricht weiterhin, dass er zu ihrer Einleitung einen Rest der ursprünglichen Rahmenerzählung benutzt hat. So bietet diese in ihrer alten Form einen Hinweis darauf, dass ausser den Reden Hiobs und seiner Freunde auch die Gottesrede mit der Antwort Hiobs zum Bestand des Buches gehört, wie der Dichter ihn hinterlassen hat.

---

[1]) Zu Sinn und Absicht der israelitischen Rede vgl. J. LINDBLOM, *a.a.O.*, S. 40 f.; L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, 1953, S. 145 ff.

THE HEBREW CONCEPTION OF THE KINGSHIP OF GOD: ITS ORIGIN AND DEVELOPMENT

BY

JOHN GRAY

Aberdeen

It is generally recognized by informed scholarship that the discovery at Ras Shamra of so much of the literature of Canaan on the eve of the Hebrew settlement in Palestine inaugurated a new era in Old Testament study. To say nothing of the elucidation of the sociology of the ancient Near East by the administrative texts and the literary texts Krt and Aqht, and the illustration of religious practices such as seasonal rites and sacrifices, the longer mythological texts are of great value in helping us to a new appraisal of the poetry of the Old Testament. In the Psalms, Prophets, and the Book of Job the legacy of Canaan is particularly apparent especially in poetic structure, vocabulary, and imagery. Even the mythology of polytheistic Canaan was used to enrich orthodox Hebrew poetry as late as the post-Exilic period when the writer of the Book of Job refers to God's triumph over 'the primeval serpent' [1]) which we know from the passage in Isaiah (xxvii 1) to have been 'Leviathan the primeval serpent. . ., Leviathan the tortuous serpent' [2]), the same monster the death of which is celebrated in the Ras Shamra texts [3]).

If one reckoned all instances of form, style, and imagery common to Canaanite and Hebrew poets there is no doubt that one could not sufficiently emphasize the significance of the former for the study of the latter, and that is what ALBRIGHT has done repeatedly. MOWINCKEL, however, in his magisterial *Offersang og Sangoffer* is less

---

[1]) Job xxvi 12-13. (נחשׁ ברח)

[2]) לויתן נחשׁ עקלתון . . . לויתן נחשׁ ברח

[3]) GORDON, *UH* 67, I, 1-3/ /26-30, . . . *ltn bṯn brḥ*
. . . *bṯn ʿqltn*
šlyṭ dšbʿt rʾašm
'. . . . Lotan the primeval serpent,
. . . . the tortuous serpent,
the foul-fanged, with seven heads'.

sanguine and in a recent publication [1]) objects directly to ALBRIGHT's statements that the Ras Shamra discoveries inaugurate a new era of the study of the Hebrew Psalms. Where two such masters differ the truth is seldom a monopoly. Little service is done to one case or the other as long as the matter rests on a statement of generalities. We venture to suggest that a discussion of this question with actual citation from the Ras Shamra texts and from the Old Testament will help to clarify the situation and be at the same time of positive service to those whose interest in the Old Testament is of a less specialized nature.

Before we proceed with this task we must say that ALBRIGHT's statements to which MOWINCKEL objects do excite too high expectations among non-specialists. As MOWINCKEL points out [2]) there is no such thing in the extant literature of Ugarit as a psalm of the form, content, and compass of the Hebrew Psalms with the possible exception of three or four fragments of hymns based on Mesopotamian models and perhaps transcriptions of Mesopotamian originals [3]), but these are too fragmentary and obscure to be of much significance. At the same time we must admit that the absence of the psalm as a form of literature in the local dialect of Canaan may be more apparent than real. The catchlines of hymns in the text GORDON, *UH* 52 indicate that cult-songs were used and it is simply a matter of chance that nothing of the kind has survived. The fact remains, however, that there is no example in the Ugaritic literature of a Wisdom Psalm, a Plaint of the Individual Sufferer, a Public Lament, or a Royal Psalm, such as are familiar in the Old Testament and in Mesopotamian literature. Nor is there a sustained and self-contained Hymn of Praise on the Mesopotamian or Hebrew pattern, though the mythological texts do contain short passages of such import. We maintain, however, that there was a text relative to the Enthronement of God. MOWINCKEL admits this motive in the Ras Shamra texts and its influence in Hebrew worship, thought, and literature. He is surely wrong, however, in following HVIDBERG [4]) and KAPELRUD [5]) in taking the

---

[1]) S. MOWINCKEL, "Psalm Criticism between 1900 and 1935", *VT* V, 1955, p. 13-33.

[2]) *Op.cit.*, p. 14.

[3]) Cited in R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament* I, 1945, p. 211 ff.

[4]) F. F. HVIDBERG, *Graad og Latter i det Gamle Testament*, 1938.

[5]) A. S. KAPELRUD, "Jahves tronstigningsfest og funnene i Ras Sjamra", *NTT* 1940, pp. 38 ff.

text of the god's victory over Chaos to be the myths celebrating Baal's conflict with Mot. Baal's assumption of kingship is not consequent upon his conflict with Mot — the outcome of which is lost in a lacuna [1]) — but is the result of his conflict with the Unruly Waters (GORDON, *UH* 129, 137, 68). The myths of Baal's conflict with Mot have, we think, a seasonal significance and relate to certain crises in the peasant's year. In this complex the 'house' (temple or palace) of Baal is built and is ready at the time of the heavy autumn rains [2]). This is the only positive evidence for the relevance of a part of those texts to the New Year festival to which MOWINCKEL would relate the Hebrew Enthronement Psalms. From those texts dealing with the conflict of Baal with Mot there are many adaptations in imagery and theme in the Old Testament. The 'sacrificial feast of God' (זבח יהוה) in Zeph. i 7, 8; Is. xxxiv 6; Jerem. xlvi 10; and Ezek. xxxix 17, 19, and possibly also Is. lxiii may well reflect Anat's massacre of her adversaries who were apparently lured for this purpose to a banquet in her temple (GORDON, *UH*, 'nt II); Zechariah (xii 11) has a direct reference to the mourning for Hadad, the Canaanite Baal, the mourning for whom is vividly described in the text GORDON, *UH* 67, and Isaiah's description of the relegation of 'The Bright One, Son of the Dawn' in his taunt-song on the King of Babylon (xiv) seems to us to be suggested by the Ugaritic passage describing Aṯtar's inadequacy to fill the vacant throne of Baal and his consequent relegation (GORDON, *UH* 49 I, 15 ff) [3]). Such passages, however, together with other phrases and conceptions which could be cited, are sporadic instances of the influence of Canaanite literature on the Old Testament. They are literary embellishments and not at all the adaptation of a sustained theme and ideology. No matter how much affinity of this nature may be established between Ugaritic literature

---

[1]) GORDON *UH* 49, VI, 32-41. The result was evidently the discomfiture of Mot, who is rebuked by the sun-goddess and is apparently dismayed, *op.cit.*, 23-31.

[2]) GORDON *UH* 51, V, 68-70, *wn'ap ʿdn mṯrh*
bʿl yʿdn ʿdn
ṯkt bglṯ
wtn qlt bʿrpt

'Moreover it is the season of his rains,
Baal is preparing the season,
Of outpouring upon the plants,
And of the uttering of his voice in the clouds'.

[3]) Aṯtar is known in South Arabian mythology as the bright Venus star, the manifestation of Ishtar in Mesopotamian mythology. In the Ugaritic passage we cite he apparently bears the same character as he is described as 'One who knows how to shine', *ydʿ ylḥn* (*op.cit.*, 20).

and the Old Testament, this could hardly be said to inaugurate a new era in Old Testament study, least of all in the Psalms. The poetic structure and variations of parallelism on which ALBRIGHT so strongly insists and the vocabulary which in certain cases elucidates obscurities in the Psalter and has even suggested emendations is also, we think, not of a revolutionary character, and so far we agree with MOWINCKEL. In the myth of Baal's conflict with the Unruly Waters, however, and his victory and assumption of kingship we have a great theme which was developed in one of the main types of the Hebrew Psalms, the Enthronement Psalm, which with variations runs through Hebrew religion in Psalms, Prophets, and Apocalyptic from the early period of the settlement in Canaan to the Christian era like a main artery. Of this one would expect MOWINCKEL of all people to be appreciative. This theme as it is represented especially in the Psalms was, we suppose, related to the great crisis in the year of the Canaanite peasant, the Autumnal New Year, though we admit that this is not absolutely demonstrable on the internal evidence of the texts themselves. Such a cardinal theme, however, would be so appropriate to no other occasion. Though this great cosmic theme is no less prominent in the Prophets than in the Psalter it is in the latter that we may trace its development from the first stage of its adaptation from the Canaanite original in such a Psalm as xciii where we have practically the literal features of the Canaanite prototype. The recovery of first origins has more than a mere antiquarian significance. The essential features of the theme, in spite of adaptation, are never quite lost. A return to first origins enables us clearly to recognize these, to give them their true emphasis and better to appraise the later development of the theme of the Kingship of God. For this reason alone the discovery of the Canaanite prototype in the Ugaritic myth of the conflict of Baal and the Waters would amply justify ALBRIGHT's opinion to which MOWINCKEL takes exception.

In the texts GORDON, *UH* 129, 137, and 68 the first text, which is most fragmentary indicates the antagonism between Baal and Yamm, the Sea; the second text, which is much better preserved but still fragmentary, describes how Yamm defies and even terrorizes the divine court. He demands the surrender of Baal, to which the gods abjectly submit, 'lowering their heads upon their knees' in shameful acquiescence [1]). Baal, however, refuses to submit and becomes the

[1]) This is exactly the reaction of the high gods to the insolence of Tiamat in the Babylonian myth *enuma eliš*.

champion of the gods against the tyranny of Yamm[1]). The third text is much the best preserved and deserves quotation for the sake of its affinity with the Hebrew account of the conflict of God and the powers of Chaos and also to illustrate the formal affinity between Canaanite literature and Hebrew poetry in general.

1. "Then up speaks the Skilful and Percipient One.
'Have I not told thee, O Prince Baal,
Have I not declared, O Thou who mountest the Clouds?
Behold thine enemies, O Baal,
5. Behold, thine enemies thou shalt smite,
Behold thou shalt subdue thine adversaries.
Thou shalt take thine eternal kingdom,
Thy sovereignty everlasting'.
The Skilful One hews out a double mace,
10. And proclaims its name.
'Thy name is Driver.
Driver, drive Sea,
Drive Sea from his throne,
Even River from the seat of his sovereignty.
15. Thou shalt soar and swoop in the hand of Baal,
Even as an eagle in his fingers.
Strike the shoulders of Prince Sea,
Even the breast of Judge River.'
Then soars and swoops the mace in the hand of Baal,
20. Even as an eagle in his fingers.
It smites the shoulders of Prince Sea,
Even the breast of Judge River.
Sea is strong; he does not subside.
His strength is not impaired;
25. His dexterity fails not.
The Skilful One hews out a double mace,
And proclaims its name.
'Thy name is Expeller.
Expeller, expel Sea,
30. Expel Sea from his throne,
Even River from the seat of his sovereignty.
Thou shalt soar and swoop in the hand of Baal,
Even as an eagle in his fingers.
Smite the pate of Prince Sea,
35. Between the eyes of Judge River,
That Sea may collapse and fall to the ground.'
Then soars and swoops the mace in the hand of Baal,
Even as an eagle in his fingers.

---

[1]) So Marduk champions the gods in *enuma eliš*.

It smites the head of Prince Sea,
40. Between the eyes of Judge River.
Sea collapses and falls to the ground,
His strength is impaired;
His dexterity fails.
Baal drags him away and disperses him,
45. He annihilates Judge River.
Exultantly Aṯtarat cries out:
'Scatter him, O mighty Baal,
Seatter him, O Thou who mountest the Clouds,
For Prince Sea held us captive,
50. He held us captive, even Judge River'.
Then Baal goes out,
Baal the Mighty scatters him.
And (...) Sea to death.
'Let Baal reign .....'

This then is the Canaanite expression of faith in providence. Order in nature and even in the divine council itself was menaced by the unbridled licence of the powers of Chaos typified by the unruly waters. Baal champions the gods, however, and engages in stern combat with the waters. He finally prevails and his acclamation as king sets the seal on his victory. The menace of anarchy is past. Order prevails against Chaos. The equinoxial rains will inaugurate the peasants' year, but those will not exceed the due measure [1]). So far as we know the Canaanites remained content with the assurance of the power of providence in nature. If they experienced thereby a similar assurance in the social order there is no hint of it in the Ras Shamra texts [2]), nor was the ideology of the nature-cult adapted to the exigencies of human life as the cult of Osiris in Egypt or the Eleusinian cult in Greece.

In the Old Testament, however, the theme was adapted and developed and it is now our object to trace this development of the idea of the Kingdom of God.

The subject was proper to the Enthronement Psalms. We have already indicated the significance of Psalm xciii where the Canaanite theme appears in nearly its primitive simplicity. Jahweh has assumed

---

[1]) The theme is, of course, that of the conflict of Marduk and Tiamat and her monstrous allies in the Spring New Year festival at Babylon with local variations. In the Babylonian myth, however, the power of providence is manifest in creation, an element so far unattested in the Ras Shamra mythology.

[2]) The supreme authority in social life as apart from nature was El, his status and function being expressed by his title *'ab 'adm*.

his kingship and in consequence all nature is ordered and established. His sovereignty, like that of Baal in the Ras Shamra text, is stated to be everlasting. There is thus a coherence in nature; 'as it was in the beginning is now and ever shall be world without end'. The opposition of the unruly waters is recalled,

> 'The floods have lifted up, O Lord,
> The floods have lifted up their voice,
> The floods lift up their waves' [1])

The struggle against God, however, is vain.

> 'The Lord on high is mightier than many waters,
> Yea than the mighty waves of the sea'.

So far there is nothing added to the Canaanite theme except Jahweh for Baal throughout. The last verse of the psalm carries the assurance of the power of providence beyond the realm of nature into that of society,

> 'Thy testimonies are very sure'.

In this particular the psalm seems to reflect the influence of the Babylonian counterpart to the Canaanite myth, the conflict of Marduk with Tiamat and her monstrous allies and his recovery of the 'tablets of destiny'.

The rest of the Enthronement Psalms show a decided and characteristically Hebraic development of the primitive theme. The Kingship of God guarantees order (צדק and משפט) over against Chaos. The God of the Hebrews, however, was not the impersonal nature-deity Baal, but the particular God of a militant confederacy of kinsmen, so the powers of Chaos are now identified with the political enemies of Israel His people, 'the nations', who are subdued by God (Ps. xlvii 3), and before whom His kingship is asserted (Pss. xcvi 3, 10; xcviii 2) as a taunt to the vanquished enemy. His victory puts the heathen idolaters to shame and confusion (Ps. xcvii 7). Here too, however, the characteristics of the primitive Canaanite myth survive. The sea no less than the Gentile nations is obliged to acclaim the triumph of Jahweh.

> 'Let the sea roar and the fulness thereof' (Pss. xcvi 11; xcviii 7).

God's order implied in His kingship is manifest in his control of the forces of nature,

---

[1]) The climactic parallelism here will be noted as a feature also of the Ugaritic passage which we have cited, 11.4-6, 12-14, 29-31.

'In His hands are the deep places of the earth,
The strength of hills also is His'. (Ps. xcv 4-5)
'The world also is established that it shall not be moved'.
(Ps. xcvi 10)

Another primitive feature in those Enthronement Psalms is the assertion of the pre-eminence of Jahweh among the other gods (Pss. xcvi 4; xcvii 7). To be sure those gods of the heathen are said to be but idols (Pss. xcvi 5; xcvii 7), but they are still thought to be active agencies capable of fearing Jahweh (Ps. xcvi 4) and even of bowing down to Him (Ps. xcvii 7). In this connection we should note Ps. lxxxii where Jahweh is depicted as standing in the divine assembly judging in the midst of the gods (אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט) and convicting them of impotence or unwillingness to establish order in nature (Ps. lxxxii 5) and in society (vv. 2-4). This psalm, we suggest, belongs also to the category of Enthronement Psalms, though the kingship of God is not expressly mentioned. It seems to us obviously based on the Ugaritic text we have cited where Baal is the only effective god in the divine assembly (GORDON, *UH* 137). Here again, however, we note the specifically Hebrew development of the Canaanite theme, the establishment of order not only in nature but in society. Order in society — secured by a formal judgment has become an essential feature of the Hebrew adaptation of the Canaanite theme of the triumph of God over Chaos.

Besides the Enthronement Psalms [1]) which are in themselves the direct Hebrew adaptation of the Canaanite theme of the sovereignty of God, the theme in its essentials finds expression as an element in psalms of other categories. In the Plaint of the Community, for instance, the declaration of faith in God, which is an essential element in such psalms, may incorporate the theme of the victorious conflict of God with the unruly waters, e.g. Pss. lxxiv 13-15 [2]); lxxxix 9-10 [3]), and cxxiv 4-5. His assumption of kingship is expressed in Pss. ix 4, 7; lxxiv 12; lxxxix 18; His establishment of order in nature in Pss. lxxiv 15 ff.; lxxxix 11-12; cxxiv 8, in history in Ps. ix 5, 6, 7, and in society

---

[1]) Possibly including Ps. civ, especially if Ps. ciii 19-22 is really the beginning of Ps. civ as P. HUMBERT suggests, 'La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An Israélite', *RHPhR* 1935, pp. 23 ff.

[2]) In this passage (v. 13) God's triumph over the waters is particularized in the incident at ים סוף in the Exodus. In v. 14 'Leviathan' is, of course, 'Lotan' of the Ras Shamra mythology.

[3]) Rahab (v. 11) is not mentioned in the Ras Shamra texts.

in Ps. lxxxix 19 ff. Among those psalms we should note particularly Ps. lxxxix 6-18, which we may cite in full:

> 'Let the heavens praise Thy wondrous works, O Jahweh,
> Even Thy steadfastness in the assembly of the Holy Ones.
> For who in the clouds may be compared with Jahweh?
> Who is like Jahweh among the gods?
> A God to cause terror in the council of the Holy Ones,
> Great and terrible among all that are around Him.
> Jahweh, Lord of Hosts, who is like Thee?
> Surrounded by Thy strength and steadfastness.
> Thou rulest the swelling pride of the sea;
> When he lifteth his waves Thou dost still them.
> Thou it was who didst pierce and wound Rahab,
> And scatter Thy foes by Thy mighty arm.
> Thine are the heavens, Thine also the earth.
> The world and its fulness — Thou it was who didst found them,
> The North and the South — Thou it was who didst create them,
> Tabor and Hermon shout praise to Thy name.
> Thou hast an arm with the might of a hero,
> Strong is Thy hand, high uplifted Thy right hand.
> Right and sound judgment are the stays of Thy throne,
> Loyalty and faithfulness the heralds of Thy presence' [1]).

Here all the essential features of the Canaanite myth contained in the text GORDON, *UH* 68 are expressed, namely God's victory over the unruly waters (vv. 10-11), His establishment of order in nature, and His kingship (implicit in the above and explicit in v. 19). Not only so, but the theme of the other fragment of the same Canaanite myth (GORDON, *UH* 137), God's championship of the divine assembly, is also included (vv. 6-8), which is also, we claim, the theme of Ps. lxxxii. There is even an echo of the Canaanite myth in the Plaint of the Individual Sufferer as in Ps. xlii 8 ff. and the psalm in the Book of Jonah where the waters are symbolic of all that militates against the life, health, and peace of men.

In the Hymn of Praise too, which enumerates the praiseworthy attributes and exploits of God, we find occasionally a reversion to the Canaanite theme with due prominence given to one or more of its essential elements. The triumph of God over the waters is described in Pss. xxix 3, 10; xlvi 3; lxv 7; and civ 7 ff.; He is said to be enthroned over the floods (Ps. xxix 10), and as a result of his triumph over the waters order is established in nature (Ps. xlvi 1-5; lxv 6, 9-13; civ 8),

---

[1]) In most of this passage we find it hard to avoid repeating the excellent translation of J. E. MCFADYEN, *The Psalms in Modern Speech* n.d.

and in history (Pss. xlvi 6-11; lxv 7). Of these psalms Ps. xlvi is a particularly good illustration of the Hebrew tendency to historicise the theme of the Canaanite nature-myth.

It must be admitted that we cannot date all the psalms we have cited in the period of the Hebrew Monarchy, nor in the case of psalms which can be assumed to be current then can we date with precision. Obviously, however, such a psalm as lxxxix which specifies the divine order as His favour to the royal house of Judah must be dated before the Exile. The same is true of Ps. xlvi, which does not visualize the collapse of Judah. From the point of view of content we might safely say that those psalms which visualize Jahweh as one among many gods, e.g. Pss. lxxxii, lxxxix, xcvi, and xcvii, are certainly early. Psalm xciii, which so closely reproduces the Canaanite prototype in all its limitations, would appear to be early. Even if it is admitted that there is no sure criterion of date here, the psalm is significant in that it serves as a point of departure for our study and understanding of the Hebrew development of the Canaanite theme. As against the view expressed by T. H. GASTER that the mythological elements came into Hebrew literature in the Exilic and post-Exilic period, when a kind of archaeological revival is assumed [1]), the psalms demonstrate that in the monarchic period the literature and liturgy of Canaan had made a distinct impress on Hebrew literature and religious thought. What is really significant is that this influence went far beyond imagery and literary technicalities, extensive as such affinities are, and concerned such a vital matter as the kingship of God and its far-reaching implications in Hebrew and even Christian faith and doctrine.

In the light of such knowledge it is now possible in other parts of the Old Testament and later Jewish and Christian scriptures to recognize the essential elements of this great theme. Where such are found, as they often are, in fragments the rest either explicit or implicit may be reconstructed like a broken mosaic.

Thus in Isaiah the revelation of the kingship of Jahweh in the prophet's call (c. vi) implies His triumph over the powers of Chaos and His condemnation or judgment of those. In this case there is a sublimation of the ancient Canaanite theme and even of its current Hebrew adaptation, the powers of Chaos being identified with all that is incompatible with God (the Holy) in His essentially moral nature. In Isaiah ii the formal judgment on the nations implies the

---

[1]) T. H. GASTER, *Thespis*, 1950, p. 145-146.

kingship of Jahweh to which we take His 'exaltation' to be an allusion. So far MOWINCKEL has not been able to adduce conclusive evidence for his view that there was an annual festival of the Enthronement of Jahweh, which he would identify with the autumnal New Year festival. Such a view, notwithstanding, is extremely feasible [1]). In this connection we should note that the reference to 'In that day' in Isaiah ii does seem to visualize a definite occasion, as does the reference to the Lord's 'coming to judge the earth' in Pss. xcvi 13 and xcviii 9. It is always possible, of course, to interpret such passages eschatologically in the absolute sense as S. B. FROST proposes [2]). We question, however, if a strictly eschatological reference of this sort, however much it may have applied to later Judaism, would have reassured the more primitive community while the kingdom of Judah still stood. We believe that those passages were *relatively* eschatological in the sense that they allude to the decisive issue of the conflict between Cosmos and Chaos which reached its culmination on that day of the year when Jahweh patently asserted His royal authority. This revelation, however, though conveyed through the ritual of a seasonal festival was none the less the reflection of something established in the eternal order. The day of their God, for all its relationship to an annual seasonal festival, had for the Hebrews a sacramental value [3]) no less than the rites of Baptism and the Lord's Supper for Christians.

The theme of the kingship of God is so much in accord with the circumstances of the call of Isaiah that it may well serve as a master-key to the problem of the authenticity of the various passages of that shockingly-edited book. The prominence of the theme of the kingship of God from pre-Israelite times and throughout the Hebrew monarchy precludes the assumption that a passage is late simply because it is eschatological, though, to be sure eschatology is a characteristic of apocalyptic, which is late in the history of Hebrew literature. Thus unless there are other compelling reasons for dating later than Isaiah of Jerusalem such passages as cc. xii and xvii 12-14, those may be reasonably assigned to the prophet. The first of those passages,

---

[1]) The kingship of Jahweh is explicitly associated with the Feast of Tabernacles in a context concerning the Day of Jahweh in Zechariah xiv 13 ff.

[2]) S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, 1951, p. 32-34.

The ancient East was a stranger to the ruthless logic of Dr. FROST.

[3]) A similar sacramental appropriation of *history* in the cult in ancient Israel is attested implicitly in Deuteronomy xxvi and explicitly in the Passover Haggada in the case of the Exodus.

incidentally, with its reference to 'drawing water from the wells of salvation', we have for some time regarded as an allusion to the ceremonial water-drawing and water-pouring rite attested at the Jewish New Year festival, a view which is adopted by MOWINCKEL in his recent publication [1]). In his view that the theme of Jahweh's conflict and victory over Chaos and His formal judgment were proper to the New Year ceremonial MOWINCKEL has certainly the support of Jewish tradition, though, of course, that is from the Mishnaic period. There is, however, no reason why Rabbinic tradition should not have preserved a correct record of earlier practice and its significance. The new evidence we have adduced from the Ras Shamra texts certainly supports the tradition.

The emphasis that Amos lays upon judgment and Jahweh's providence in the moral order implies, in our view, the belief in the kingship of God. To be sure the conflict motive is lacking, though the oracles of condemnation on the nations in cc. i and ii imply a historification of the conflict of God with the powers of Chaos such as we find in Ps. xlvi. There is no reference to the kingship of Jahweh, but we think that this is implied in 'the day of Jahweh' to which Amos refers. We should study 'the day of the Lord' and its related ideology in close connection with the same elements in Isaiah of Jerusalem, particularly Is. ii, as EISSFELDT has noted [2]). The passage in Micah iv 1-3, of course, expresses the same theme. In this passage, whether it was originally Isaiah's or Micah's or, as we think, an excerpt from liturgy drawn upon by both, the phrase באחרית הימים need not refer to the consummation of this world-order but simply to the culmination of the festival to which the said theme was appropriate. If this bore any relation to the Babylonian Spring festival or, as is likely, to the Hebrew autumnal festival of New Year and Tabernacles it would occupy several days.

A century later the conception of the 'day of Jahweh' recurs in the book of Zephaniah. 'That day' is associated with the revelation of Jahweh as king in Zion (iii 15, 17) and with the vindication of Israel. Order triumphs over Chaos. In Zephaniah the element of the vengeance of God is emphasized, probably, we think, in the imagery of the Baal-mythology of Canaan, the vengeance of Jahweh being

---

[1]) *Offersang og Sangoffer*, 1951, p. 133.
[2]) O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, p. 347.

executed at a feast (זבח) where the guests (קרואים) were the victims [1]).

In the first chapter of Nahum Jahweh is depicted with certain features characteristic of Hadad or the Canaanite Baal. In one obscure passage (i 12) a plausible emendation on the basis of the LXX reading (המשלים מים רבים יגזו ועברו cf. LXX κατάρχων ὑδάτων πολλῶν) sounds like a rubric or gloss identifying the unruly waters with the historical enemies of Israel. This suggests to us the feasibility of the theory of HUMBERT that the Book of Nahum originated in the liturgy for the New Year Festival, the special circumstances of the fall of Nineveh in 612 B.C. occasioning the particular historification of the ancient theme in that particular year [2]). Thus considered the Book of Nahum, condemned as a mere hymn of hate by those whose homiletic propensity was greater than their exegetical instinct, gains a new meaning as a very pointed expression of faith in the providence of God in history.

The theme of the conflict of Cosmos and Chaos is touched upon in its primitive form in Habakkuk iii 8, where the adversary of God is the unruly waters. The theme, however, is not sustained and this chapter, which is really a psalm, describes the theophany of Jahweh with much local colour which suggests to us at once his own character as a desert deity and features perhaps borrowed from his neighbour Cos of Edom, who was identified in Graeco-Roman times with the sun-god Apollo, the dispenser of plague and healing. In date the passage, though possibly older than the rest of the book, and possibly a separate composition [3]), is yet quite congruous with the main theme of the book. Our opinion is that c. iii is a psalm or liturgy which developes the old Canaanite subject of the conflict of Cosmos and Chaos, which is used quite possibly by the author of Habakkuk i-ii as a reply

---

[1]) This passage suggests to us that in the Ugaritic text GORDON *UH* 'nt II where the goddess Anat massacres her adversaries whom she has apparently lured to a banquet. For a fuller study of this text and its relevance to the O.T. see the writer's article „The Wrath of God in Canaanite and Hebrew Literature", *JMUEOS* XXV, 1947-'53, p. 7-19.

[2]) P. HUMBERT, "Le problème du livre de Nahoum", *RHPhR* 1932, p. 1-15.

[3]) The Hebrew 'commentary' on Habakkuk in the Dead Sea scrolls ignores the third chapter of the book, which might suggest that this passage was indeed independent. The omission, however, may simply be due to the fact that it suggested nothing to the purpose of the sectarian 'commentator'. ALBRIGHT regards this chapter as essential to the Book of Habakkuk, though containing older elements. He regards it as the consciously archaizing production of Habakkuk, a templeprophet in the last years of the first Temple". "The Psalm of Habakkuk", *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. H. H. ROWLEY, 1950, p. 1-18.

to the question of the providence of God in history in face of the apparent triumph of the enemies of Israel.

Up to this point the theme of the conflict of Cosmos and Chaos influenced Hebrew thought and faith as the practical adaptation of something actually experienced in the cult. In Ezekiel (xxxii 2 ff. and xxix 3 ff.) and Isaiah (li 9-10) in the Exilic period and in the Book of Job this matter in its more primitive form is used, though more sporadically and as mere imagery. The fact, however, that this had once been more than mere imagery for the Hebrews made it all the more pertinent in those writers as an expression of their faith in providence in history.

In Ezekiel's application of the motive of the conflict of Cosmos and Chaos we have an anticipation of its use in Jewish apocalyptic. In the latter particularly the matter is used figuratively, the theme being now divorced from the cult since the destruction of the first temple and its cult which reflected in the seasonal festivals much of the ideology and practice of ancient Canaan. There was a double reason for this late recrudescence of the conflict theme in all its primitive imagery. In the first place that literature as the expression of a minority of the faithful under the domination of heathen world-powers was naturally pre-occupied with the problem of the providence of God in nature and history, the very subject which in monarchic times had been expressed in terms of the ancient Canaanite myth of Baal and the unruly waters. So now we find a recurrence of the themes of Conflict, Kingship, and Judgment in Daniel vii 7 ff. (cf. 2 Esdras xii 11), Daniel xi-xii, Book of Jubilees xxiii 11, 2 Esdras viii 63-ix 6, where it is explicitly stated that the preliminary of the consummation of God's absolute order will be a re-enactment of the primeval emergence of Cosmos from Chaos (*Urzeit wird Endzeit*, to use the language of GUNKEL). Again the very topical nature of apocalyptic made it unsafe for the authors to make direct references to events or personalities or even to disclose their identity. With the latter question we are not concerned, but we can say that the danger of direct reference occasioned that elaborate use of colourful, bizarre, and often grotesque imagery which is a feature of this *genre* of literature. Thus there is extensive use of the primitive imagery characteristic rather of the Canaanite than the Hebrew version of theme of the providence of God. The powers which militate against His good order are the unruly waters and the monsters of the deep. The imagery of apocalyptic is, of course, much fuller and contains many elements not found

in Canaanite or Babylonian mythology, but the persistence of the Canaanite pattern of the providence-myth we have cited from the Ras Shamra texts is indicated by the fact that the various beasts in the Book of Daniel which represent the world-Empires both Eastern and Western all come up *from the sea*. So in the Apocalypse of Baruch after the establishment of the Messiah as King (2 Baruch xxxix 7) and before his final judgment on all peoples (2 B. lxxii 1 ff.) the earth is threatened by a flood of black waters (2 B. lxx 1 ff.). In the Psalms of Solomon (ii 28 ff.) the providence of God is vindicated in the downfall of Pompey which is described in the categories of the ancient Baal-myth: '"But thou, O Lord, delay not to recompense them on their own heads, to cast down the insolence of the dragon (التنين) in humiliation". And I delayed not until the Lord showed me his humiliation, smitten as he was on the mountain of Egypt and despised more than the least on land and sea, and his corpse coming in on the waves with great humiliation, and there was none to bury him, because he had rejected him with contempt, for he did not consider that he was a man and the end he did not consider. For he said "I will be lord of land and sea", and knew not that the Lord is God, great, mighty, and powerful, and he is King over heaven and earth, and he judges kingdoms and princes!' [1])

Though it is true that in apocalyptic the features of the Canaanite myth are divorced from their cultic content in a way that they probably were not in the whole monarchic period and are now more consciously used as imagery, yet there is, we claim, an organic connection with their *Sitz im Leben* in the cult in pre-Exilic Israel. It is not fortuitously that this imagery is associated with the activity of the Messiah. We agree with MOWINCKEL that the Messiah of apocalyptic was unknown in monarchic Israel [2]). The Messiah of apocalyptic, however, was a development of the earlier historical king, the anointed of God, who represented the people before God

---

[1]) This describes the death of Pompey near Pelusium. Noting the local association of this theme in the Psalm of Solomon with Pelusium and Ezekiel's application of it to Egypt (Ez. xxix 3; xxxii 2 ff., cf. Is. xxx 7) EISSFELDT identifies the shrine of Zeus Casios known in Roman times in this vicinity with the shrine of the Canaanite Baal at an earlier period. *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932. We agree with EISSFELDT and suggest that the specific cult-legend of this shrine was the Ugaritic text which we have cited in this article or perhaps a local variant of this. 'Canaanite Mythology and Hebrew Tradition', / *Glasgow University Oriental Society Transactions* XIV, 1953, pp. 47-57.

[2]) S. MOWINCKEL, *Han som Kommer*, 1951, p. 13.

and mediated the divine blessing to the community. The installation of such a prince was itself a manifestation of the triumph of Cosmos over Chaos, a fact which is expressed in the royal psalms ii and cx. The good order of God so established was sustained by regular seasonal festivals where the king played a vital rôle. Thus the theme of the triumph of God over the unruly waters and other powers of Chaos proper to the psalms of the enthronement of Jahweh is also appropriate to the royal psalms. After the abolition of the Hebrew monarchy the royal psalms were retained, no doubt for the sake of the doctrine of providence which they expressed. The figure of the anointed king, however, now obsolete in its original significance, acquired a new significance in the absolute eschatology of apocalyptic. The anointed agent of God came to be what he had never been before, the supernatural Messiah of apocalyptic, the agent of the absolute consummation of God's order when the present world order has been abolished. Thus we may say that the Messiah and the conquest of the powers of Chaos, unruly waters, sea-monsters, or world-powers are not the fusing together of originally independent elements, but originally belong together in the Hebrew monarchic period and probably also in pre-Israelite Canaan, though there is admittedly no direct proof of that. In this connection the Apocalypse of Baruch is particularly instructive, associating as it does the various features of the ancient theme, the kingship of the Messiah (2 B. xxxix 7), the rout of the armies of the last inveterate enemy and the judgment of this ultimate enemy in Zion (2 B. xl 1), the menace to the earth by the black waters (lxx 1 ff.), the judgment of the Messiah on all peoples (2 B. lxxiii 1 ff.), the Messianic banquet on the flesh of Leviathan and Behemoth (2 B. xxix 4), and the establishment of the Golden Age (2 B. lxxiii 1 ff.). The organic connection of the other features in this Messianic prospect with the theme of the providence of God suggests that the prospect of the Golden Age too was not simply an element in the absolute eschatology of apocalyptic, but was at home in the relative eschatology of the pre-Exilic and Canaanite periods. This fact has an important bearing on the question of the date and authenticity of such passages as Amos ix 13, Is. xi, and Joel iv 18.

In the Christian realization of the faith of Israel it is but natural that the kingship of God should bulk largely in the thought of Jesus and the early Church. We have noted the conception of the kingship of God in two contexts in Israel. In the monarchic period the reign of God and His authority over the powers of Chaos was expe-

rienced sacramentally in the cult; in later apocalyptic the conception was divorced from the cult and became a hope to be concretely realized in the future. In the New Testament the realization of the reign of God stands in the forefront of the proclamation of Jesus (Mt. iv 12-17; Mk. i 15) and his disciples (Mt. ix 35; Lk. ix 2) and as a vivid eschatological hope is the keynote of the Apocalypse. In certain cases, such as the parable of the Tares (Mt. xii 24-30) and the Dragnet (Mt. xii 47-50), and the Strong Man Overcome in the famous Beelzebub controversy (Mt. xii 25 ff; Mk. iii 23 ff.; Lk. xi 17 ff.) the characteristic features of the old theme of the kingship of God won in conflict with the powers of Chaos and resulting in judgment are explicit. Matthew's passage on the Last Judgment (xxv 31-46) similarly states that judgment would be by the King. So too in the direct teaching of Jesus in the passages we have cited and in such parables as those of the Growth of the Seed (Mk. iv 26-29), the Mustard Seed (Mk. iv 30-32; Mt. xiii 31 ff.; Lk. xiii 18 ff.), the Leaven (Mt. xiii 33; Lk. xiii 20 ff.), and the Sower (Mk. iv 3-8; Mt. xiii 3-8; Lk. viii 5-8) [1]) and by his works of healing [2]) Jesus proclaims the realization of the Kingship of God in spite of all opposition and all that this meant for Israel. With the advent of Jesus, in the words of C.H. Dodd, 'Something has happened, which has not happened before, and which means that the sovereign power of God has come into effective operation. It is not a matter of having God for your King in the sense that you obey His commandments; it is a matter of being confronted with the power of God at work in the world' [3]). In him in whom the Reign of God was realized — albeit unappreciated by most of his contemporaries [4]) — the sacramental experience of ancient Israel and the hope of apocalyptic were brought to fulfilment.

In the Apocalypse the conflict motive finds its fullest and most

---

[1]) The parable of the Sower is so interpreted by C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 1948, pp. 24, 182) and J. Jeremias (*The Parables of Jesus*, ET, 1954, p. 92). The latter states: 'In order to understand the parable of the Sower ... in what we may presume to be its original meaning, we must disregard the interpretation, which misses its eschatological point, and by shifting the emphasis from the eschatological aspect to the psychological and hortatory, has transformed the parable into an exhortation to converts'. Dodd and Jeremias both emphasize the harvest in spite of the many frustrations of the husbandman. Those frustrations correspond to the conflict element in the older 'myth' of the Reign of God.

[2]) This is a manifestation of the element of creation in the earlier Hebrew 'myth' of the triumph of Cosmos over Chaos.

[3]) Dodd, *op.cit.*, p. 44.

[4]) Hence Jesus' allusions to 'the mystery of the kingdom'.

graphic expression in the New Testament, and here again, as in Jewish apocalyptic, and for the same reasons, we have a reversion to the imagery of the primitive mythology. Here in spite of the crude and often perplexing imagery apocalyptic has a pointed message for us. In the ordeal of faith out of which apocalyptic emerges a new emphasis is laid on certain fundamental facts often with an elementary and stark simplicity which is a salutary reproach to modern sophistication. Here is emphasized the vital conflict between the forces of Cosmos and Chaos, a fact to which we may be strangely obtuse in this age of toleration. Furthermore when we trace the conception back to its origins in the cult in Israel and ancient Canaan we realize that this is not a conflict at which men may assist merely as spectators. Those ancient communities personally or sacramentally through their kings or priests were themselves engaged in the conflict. We too in and through Jesus the Messiah who consummated the Reign of God are so engaged in this conflict against the forces of Chaos in nature, history and in the soul of man. The Reign of God is a present fact and not a remote prospect (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ); we dare not stand aloof; our part is to reorientate ourselves without compromise or qualification (μετανοεῖτε) and commit ourselves (πιστεύετε) in the conflict that we may share the triumph of the King of Kings.

DAS ARABISCHE WÖRTERBUCH ALS HILFSMITTEL FÜR DIE HEBRÄISCHE LEXIKOGRAPHIE

VON

L. KOPF

Jerusalem (Isr.)

Es ist eine allbekannte Tatsache, dass das Arabische, und besonders das arabische Wörterbuch, einen wichtigen Platz in der Erforschung der anderen semitischen Sprachen einnimmt. Dank der Bemühungen der mittelalterlichen arabischen Philologen ist von dem Wortschatz des Arabischen viel mehr als von demjenigen seiner Schwestersprachen erhalten und aufgezeichnet worden, und es ist deshalb nur natürlich, dass die semitische Sprachwissenschaft in allen ihren Zweigen hier stets eine ergiebige Hilfsquelle zur Lösung lexikographischer Probleme gesehen hat und weiterhin sieht.

Besonders gross ist der Nutzen, den die Erforschung des Hebräischen von der arabischen Sprache ziehen konnte. Bereits in den Anfängen der hebräischen Philologie im Mittelalter wurde das Arabische sowohl aus akademischem Interesse als auch zu praktisch-fachlichen Zwecken herangezogen, denn schon damals war die enge Verwandtschaft der beiden Sprachen bekannt. Die hebräischen Philologen des Mittelalters waren so in der Lage, gewisse Spracherscheinungen, und im Besonderen schwierige Wörter, vom Arabischen her zu klären und zu erklären.

Diese Methode, die niemals aufgegeben wurde, erhielt ihre wissenschaftliche Begründung durch die Erkenntnisse der modernen Sprachwissenschaft, und ihre Anwendung erfuhr einen neuen Aufschwung mit der Entstehung der europäischen Orientalistik.

Hier steht lediglich das Lexikologische zur Erörterung. Seit Jahrhunderten hat sich die Forschung bemüht, schwierige hebräische Wörter durch arabische Parallelen zu erhellen, und die Verfasser wissenschaftlicher hebräischer Wörterbücher, die sich die Vergleichung der anderen semitischen Sprachen zum Prinzip machten, führen arabische Äquivalente fast in jedem Artikel an, sei es zur Begründung der Worterklärungen oder lediglich aus wissenschaftlichem Interesse.

Dennoch finden zeitgenössische Forscher immer wieder Gelegenheit, Neues auf diesem Gebiete zu Tage zu fördern, und es kann kein Zweifel bestehen, dass wir auch weiterhin eine stattliche Anzahl von Neuentdeckungen zu erwarten haben.

Von vornherein ist die Annahme erstaunlich, dass die grossen europäischen Orientalisten wie NÖLDEKE, BARTH und andere, die in sich eine umfassende Kenntniss der beiden Sprachen vereinigten und von denen die meisten arabischen Angaben im Wörterbuch von GESENIUS-BUHL stammen, so weit davon entfernt gewesen sein sollen die Möglichkeiten des arabischen Wortschatzes für die Erforschung des Hebräischen zu erschöpfen, dass nach ihnen eine wahre Sintflut von Neuentdeckungen möglich war. Es ist natürlich nicht zu verwundern, dass diese Gelehrten nicht alles ausschöpften, jedoch ist die erschreckende Fülle von neuen, auf das Arabische gestützten Worterklärungen, wie sie z.B. in der bibelwissenschaftlichen Litteratur der letzten 30 Jahre vorliegt, eine Tatsache, die nicht ohne Weiteres hingenommen werden kann.

Während die Gelehrten des Mittelalters und die erwähnten europäischen Orientalisten sich hauptsächlich auf gründliche Eigenkenntnis des Arabischen und auf Originaltexte stützten, zitieren die Neueren fast ausschliesslich arabische Wörterbücher, und meistens nicht einmal die Originalwerke sondern die Übersetzungen von FREYTAG, LANE und anderen. Dieses Verfahren birgt in sich ein gefährliches Moment der Unsicherheit für die Feststellung arabischer Etymologien. Tatsächlich sind auf diese Weise viele Irrtümer entstanden und semantische Beziehungen zwischen den beiden Sprachen festgestellt worden, die vom Arabischen her gesehen ganz und gar nicht gesichert sind. Zwei Gründe sind dafür verantwortlich: 1) Der Unsicherheitsfaktor bei sprachlichen Kenntnissen, die lediglich aus Wörterbüchern geschöpft sind; 2) die spezifischen Probleme der arabischen lexikographischen Werke.

Der Zweck dieser Zeilen ist einerseits charakteristische Irrtümer aufzuzeigen und andererseits einige Regeln für die Benutzung der arabischen Wörterbücher aufzustellen, die auf die besonderen Bedürfnisse der vergleichenden Philologie Bezug nehmen.

Auch das vollkommenste Wörterbuch bietet keinen gleichwertigen Ersatz für Eigenkenntniss irgendeiner Sprache. Diese Erfahrung macht jeder, der sich eines Wörterbuchs für den *aktiven* Gebrauch einer Fremdsprache bedient. Aber auch das passive Studium, d.h. das Kennenlernen der Bedeutungen von gegebenen Wörtern der

Fremdsprache, erfährt nicht immer die erforderliche Hilfe durch die Wörterbücher, wenigstens nicht ohne Schwierigkeiten und mit vollkommener Sicherheit. Die Erfahrung lehrt, dass die Angaben der Wörterbücher oft unzulänglich sind und sogar manchmal den Benutzer irreführen. Der Hauptgrund liegt darin, dass jedes Wort einen Kreis von Bedeutungen und Anwendungsmöglichkeiten besitzt, der prinzipiell keinem ähnlichen Wort derselben und keinem entsprechenden Wort einer anderen Sprache genau eigen ist. Deshalb führen die Wörterbücher gewöhnlich neben dem Stichwort eine Anzahl von verschiedenen Erklärungen an, die prinzipiell die eigentlichen Bedeutungen nur annähernd wiedergeben und oft in ihrem Wortlaut selbst nicht eindeutig sind. Die genauen Bedeutungen und besonders die spezifischen Anwendungen der Wörter sind mit Sicherheit gewöhnlich nur aus einem sprachlichen Zusammenhang ersichtlich, und deshalb besteht die Notwendigkeit, wenn exakte lexikologische Kenntnisse angestrebt werden, die Angaben der Wörterbücher anhand der Anwendung der betreffenden Wörter in natürlicher sprachlicher Umgebung zu überprüfen. Diese Erwägungen sollten diejenigen zur Vorsicht mahnen, die Wörterbücher zum Zwecke lexikologischer Vergleiche benutzen, denn gewöhnlich steht ihnen kein Mittel zur Verfügung, die den Wörterbüchern entnommenen Kenntnisse zu verifizieren.

Ferner muss die vergleichende Forschung sich auf eine breite semantische Grundlage stützen, d.h. sie darf nur Bedeutungen berücksichtigen, die in den betreffenden und verwandten Wörtern gut verwurzelt sind, und muss sekundäre und zufällige Bedeutungen, die die betreffenden Wörter nur in einem bestimmten Zusammenhange angenommen haben, ausser Acht lassen. Die meisten Wörterbücher, und besonders die arabischen, wie weiter unten gezeigt wird, leisten aber dieser Forderung nicht Genüge. Sie weisen den sekundären Bedeutungen die gleiche Stellung zu wie den primären und ursprünglicheren, denn ihr Zweck ist hauptsächlich praktischer Natur. Nur Wörterbücher von hervorragend wissenschaftlichem Charakter, dergleichen es für das Arabische noch nicht gibt, heben die semantischen Verhältnisse und Bedeutungsentwickelungen gehörig hervor und versuchen Grundbedeutungen festzustellen, von denen sich die verschiedenen empirischen Bedeutungen entwickelt haben können.

Nach diesen abstrakten Erörterungen wollen wir einige praktische Probleme behandeln, die bei Benutzung arabischer Wörterbücher zu

berücksichtigen sind. Zunächst wollen wir anhand eines Beispiels zeigen, dass sekundäre und zufällige Bedeutungen arabischer Wörter erkannt und ausser Acht gelassen werden müssen:

Auf Grund des arabischen Verbums آد = *incliner vers sa fin* versucht HUMBERT (*Theologische Zeitschrift* V [1949], S. 88) das biblische Substantiv איד neu zu erklären (sicherlich im Sinne von E n d e, obgleich er es nicht ausdrücklich sagt). Die angeführte französische Erklärung steht wörtlich in BÉLOT's *Wörterbuch*, nur ist dort noch der Zusatz *jour* in Klammern zu finden, welcher besagt, dass das Verbum in der angegebenen Bedeutung in Verbindung mit dem betreffenden Substantiv gebraucht wird. Diese Angaben haben ihren Ursprung in der folgenden Darlegung der Originalwörterbücher (*Tādj al-ʿArūs* II, S. 292_{24}): [!] وآد العشى آذا مال ويقال آد النهار يؤد [*Vom Abend wird gesagt*] آد العشى, *wenn er sich neigt, und* [*vom Tage*] *wird gesagt* . . . آد النهار *wenn er sich am Abend zurückzieht.* Hier fehlt jeglicher ausdrückliche Hinweis darauf, dass das Verbum آد in einer Bedeutung wie *zu Ende gehen* gebraucht wird. Auf Grund dieser Erklärung (zu beachten ist der Ausdruck مال) und anderer Anwendungen des Wortes und seiner Ableitungen, die die Wörterbücher verzeichnen (s. *a.a.O.*, Zeile 17 ff.), kommt man vielmehr zu dem Schluss, dass die Hauptbedeutung der betreffenden arabischen Wurzel *sich biegen, neigen* ist. Von hier aus ist der besondere Gebrauch des Verbums in Verbindung mit *Tag* zu verstehen, der ja Parallelen sowohl im Deutschen als auch im Hebräischen (עַד־נְטוֹת הַיּוֹם Jud. xix 8) hat. Erst in einem bildlichen Ausdruck hat also das arabische Verbum die Bedeutung angenommen, die in der obigen französischen Erklärung ihren Niederschlag fand. Eine Bedeutung *zu Ende gehen* ist ihm ursprünglich fremd, und damit ist der Erklärung HUMBERT's die Grundlage entzogen.

Wir wollen uns nun mit denjenigen arabischen Wörterbüchern befassen, die die Erklärungen in einer anderen Sprache geben. Sowohl die grösseren, wie die Werke FREYTAGS und LANE's, als auch die kleineren, wie diejenigen von HAVA und BÉLOT, fussen in ihrer Mehrheit und hauptsächlich auf den mittelalterlichen Originalwörterbüchern. Sie übersetzen deren Worterklärungen entweder gänzlich oder teilweise, wörtlich oder annähernd, und auf diese Weise übernahmen sie auch deren Mängel (siehe weiter unten). Durch die Übersetzung kommen noch andere Unzulänglichkeiten hinzu: Der Wortlaut der Erklärungen wurde manchmal doppeldeutig, nicht

immer fanden sich sprachliche Äquivalente für die genaue Sinnwiedergabe der behandelten Wörter, wofür teilweise die Übersetzungssprachen und teilweise die Übersetzer verantwortlich zu machen sind, und in verschiedenen Fällen wurden die Erklärungen der Originalwörterbücher missverstanden [1]).

1) *Doppeldeutigkeit der Worterklärungen.*

a) Bei der Bibelstelle נחלה מבחלת בראשונה ואחריתה לא תברך (Prov. xx 21) glaubt GORDIS (*JQR* XXVII, p. 49) die richtige Lesart im *Kᵉtīb* מְבֹחֶלֶת zu sehen (*Qᵉrē*: מְבֹהֶלֶת). Zur Erklärung dieses Wortes zieht er das arabische *baḥila* (lies: *baḫila*) in der Bedeutung *be avaricious* heran und übersetzt die Stelle: *As inheritance gotten by greed* . . . Diese Auslegung entspricht jedoch nicht den Anwendungen der arabischen Wurzel بخل. Der Irrtum beruht auf dem doppelsinnigen Wortlaut der übersetzenden Wörterbücher. Die von GORDIS angeführte Erklärung des arabischen Verbums findet sich z.B. in HAVA's *Wörterbuch*, jedoch kann das englische *avaricious* zweierlei bedeuten: *habsüchtig* und *geizig*; und nur die zweite Bedeutung entspricht dem tatsächlichen Gebrauch des arabischen Verbums. Die Originalwörterbücher erklären dieses als das Gegenteil von كرم *freigebig s.* Im Koran wird es einige Male im Sinne von *mit Almosen geizen* gebraucht (z.B. am Ende der 47. Sure). Die Eigenschaft, die von der arabischen Wurzel bezeichnet wird, ist also nicht die Sucht etwas zu erlangen sondern das Bestreben das Vorhandene zu bewahren.

b) Im Artikel אצר seines Bibelwörterbuchs erwähnt KÖHLER die arabischen Verba أصر und وصر, die er folgendermassen übersetzt: *einschnüren, aufbewahren — kept close, shut up.* Die Bedeutung *aufbewahren* ist für die Erklärung des Substantivs אוֹצָר wichtig, welches am Ende des betreffenden Artikels aufgeführt wird. Es scheint jedoch, dass die erwähnten arabischen Wurzeln eine derartige Bedeutung nicht besitzen. Die englischen Erklärungen gehen auf LANE's Lexikon zurück, und *aufbewahren* soll sicherlich die Übersetzung von *shut up* sein. LANE, der sich eng an die Originalwörterbücher hielt, kann jedoch eine solche Bedeutung nicht gemeint haben, wie aus *Tādj al-ʿArūs* III, S. 14_{34}, deutlich ersichtlich ist: والأصر الحبس يقال أصر الشيء يأصره أصرًا اذا حبسه وضيق عليه. LANE's *shut up* übersetzt demnach حبس, was gewöhnlich *einsperren* bedeutet.

---

[1]) Ein Beispiel in *Bi. Or.* XII (1955), p. 135.

Der englische Ausdruck wird aber auch im Sinne von (*zwecks Aufbewahrung*) *einschliessen* gebraucht, und auf dieser Doppeldeutigkeit beruht KÖHLER's Irrtum.

Die Wurzel وصر ist lediglich eine phonetische Variante von أصر (s. *Tādj al-ʿArūs* III, S. 602).

c) I. EITAN übersetzt עַל־צַד (Jes. lx 4) mit *towards the neighborhood*, wobei er sich auf das arabische صدد stützt (*HUCA* XII-XIII, p. 83-84). Die Bedeutung dieses Wortes wird zwar in den Wörterbüchern von LANE und HAVA tatsächlich mit *vicinity* und *neighbourhood* angegeben, gemeint ist aber nicht *Gegend*, *Umgegend* oder *Nachbarschaft* im weitesten Sinne des Wortes, wie EITAN's Übersetzung voraussetzt, sondern *angrenzende Nähe von* . . . Das geht deutlich aus den bei LANE angeführten Beispielen hervor, zu denen wir hier noch den Wortlaut der Originalwörterbücher anführen wollen (*Tādj al-ʿArūs* II, p. 394$_{39ff.}$): داری صدد داره . . . ای قبالته وقربه . . . الصدد والصقب القرب ويقال هذا صدد هذا وبصدده وعلى صدده ای قبالته.

صدد wird also fast ausschliesslich im stat. constr. als eine Art Präposition angewandt, die die örtliche Beziehung zwischen zwei Dingen bezeichnet. Die Anwendung des Wortes in einem in der obigen Übersetzung angenommenen Sinn ist kaum denkbar.

Auf Grund einer besonderen Bedeutung des englischen Wortes (*Umgebung eines Ortes*) hat EITAN dem betreffenden arabischen Ausdruck einen ihm fremden Sinn beigelegt. Die wirkliche Bedeutung von صدد bietet keine Grundlage für EITAN's Erklärung.

d) Derselbe Gelehrte (*a.a.O.*) interpretiert noch ein zweites Wort, das sich in demselben Bibelvers befindet, mit Hilfe des Arabischen, wobei er einem ähnlichen Irrtum verfiel. Seiner Meinung nach stammt die Form תֵּאָמֵנָה von der Wurzel אמם (er liest תְּאֻמֶּ(י)נָה), deren arabische Entsprechung أمّ folgende Bedeutungen hat: *to walk ahead*, *to direct one's steps towards* . . . (so von LANE erklärt). Demgemäss übersetzt EITAN: *And thy daughters walk ahead towards the neighborhood* (vgl. oben, no. c).

Diese Feststellung ist in zweierlei Hinsicht anfechtbar: 1) Der Wortlaut der ersten englischen Erklärung ist doppeldeutig: Losgehen — jemandem vorausgehen. Die zweite Bedeutung, die nicht zu EITAN's Auslegung passt, ist die richtige. *Tādj al-ʿArūs* VIII, S. 192$_{11}$: وأمّهم وأمّ بهم تقدّمهم. 2) Die zweite englische Erklärung, die in EITAN's Übersetzung hineinspielt, bezieht sich auf eine andere

Anwendung des arabischen Verbums. Hier hat es, wie die Wörterbücher ausdrücklich hervorheben, ein direktes Objekt und bezeichnet eine Bewegung auf ein bestimmtes Ziel hin (die arabische Erklärung ist قصد). Diese besondere Bedeutung ist ursprünglich und wesentlich. Sie besagt, dass das Verbum nur im Hinblick auf das bevorstehende Ziel verwendbar ist, nicht aber vom Gesichtspunkt des am Ziel Wartenden, wie EITAN's Erklärungsversuch (er betont die Parallele zu יָבֹאוּ!) voraussetzt.

EITAN's irrige Auffassung erhellt auch aus seiner Übersetzung von אַמַּת בִּצְעָךְ (Jer. li 13): *Thy finish has arrived* (*a.a.O.*). Hier stützt er sich ebenfalls auf das arabische Verbum أَمَّ, dessen tatsächliche Bedeutung, wie oben angegeben, einer derartigen Erklärung nicht entspricht.

2) *Ungenaue Übersetzung der in den Originalwörterbüchern gegebenen Erklärungen.*

Das zweite Element in dem Ausdruck נָחָשׁ בָּרִחַ (Jes. xxvii 1) wird von GORDON (*Orientalia* XXII [1953], p. 243) auf Grund des arabischen بَرْح im Sinne von *evil* erklärt. Diese Bedeutung des arabischen Wortes ist z.B. in HAVA's Lexikon verzeichnet, nur deuten die Angaben der Originalwörterbücher darauf hin, dass nicht der religiös-philosophische Begriff des Bösen gemeint ist, den GORDON sicherlich im Auge hatte. Im *Tādj al-ʿArūs* (II, S. 122_{24}) finden wir folgende Erklärungen des Wortes: الشدة والشر والأذى والعذاب الشديد والمشقة *Drangsal*, *Unheil*, *Widerwärtigkeit*, *starke Pein*, *Mühsal*. Von diesen arabischen Erklärungen gibt die obige englische Übersetzung das Wort الشر wieder, das zwar meistens in dem angegebenen Sinne gebraucht wird, in dem vorliegenden Zusammenhang aber die Bedeutung *Unheil*, *Ungemach* haben muss. In der alten Poesiesprache besonders bezeichnet das Wort auch *Feindseligkeit* und sogar *Krieg*.

Die übersetzenden Wörterbücher geben also eine ungenaue Erklärung, und die richtige Bedeutung, die aus dem Wortlaut der Originalwörterbücher hervorgeht, hat keinerlei Beziehung zu GORDON's Annahme. Auch die Beispiele aus dem Sprachgebrauch, die im *Tādj al-ʿArūs* angeführt werden (*a.a.O.*, Z. 25, 27, 32; S. $123_{9,12}$), bieten keinen Anlass, der Wurzel برح die Bedeutung „Böses" im religiös-ethischen Sinne zuzuschreiben.

3) *Missverständniss der arabischen Quellen.*

DRIVER meint (*JBL* LV, p. 107-108) in dem Worte אַמַּת (Jer. li 13)

ein bisher unbekanntes hebräisches Verbum in der Bedeutung *to be determined* entdeckt zu haben. Seine Vermutung stützt er auf die Tatsache, dass FREYTAG in seinem Wörterbuch das arabische Verbum أَمَّتَ mit *determinavit* übersetzt, welche Bedeutung ihm eine Handhabe zu einer neuen Erklärung der betreffenden Bibelstelle bietet: *Thine end is come, thy cutting off is determined.*

FREYTAG hat sich wahrscheinlich auf den *Ṣiḥāḥ* des al-Djauharī gestützt, in dem wir folgende Darlegung finden (Cairo 1292, Bd. I, p. 112_{11}): وَأَمَّتَ الشيء أَمْتًا قَدَّرْتَهُ. Das erklärende Wort قدرته hat die erwähnte lateinische Übersetzung hervorgerufen. Der *Qāmūs* gibt jedoch eine etwas ausführlichere Erklärung (am Anfang des betreffenden Artikels): أَمَّتَهُ بِأَمْتِهِ قَدَّرَهُ وَحَزَرَهُ, und hier deutet das synonyme Verb حزر darauf hin, dass eine andere Bedeutung von قدر gemeint ist, nämlich *abschätzen.*

Einem anderen Irrtum, der von den vorangehenden Beispielen verschieden und mehr technischer Natur ist, verfiel REIDER. Dieser Gelehrte erklärte den Ausdruck אַגַּן הַסַּהַר (Cant. vii 3) als *the disc of the moon*, indem er sich auf das arabische جونة stützte (*HUCA* II, p. 94). Schon die wenig einleuchtenden morphologischen und sachlichen Annahmen (er erklärt die Bibelstelle: T h y n a v e l i s l i k e t h e d i s c o f t h e m o o n w h e n s e t t i n g, emphasizing the concavity of the navel and the mixture of light and shade caused by its relief) lassen an der Richtigkeit seiner Darlegungen zweifeln. Der entscheidende Einwand kommt aber vom arabischen Wörterbuch selbst. REIDER führt aus, dass جونة *disc of the sun when setting* bedeutet, und damit modifiziert er bereits etwas die Angaben seiner Quelle, LANE's Lexikon, wo die Worte *disc of the* schräg gedruckt sind. LANE wollte damit einen eigenen Zusatz bezeichnen, denn in den Originalwörterbüchern findet die Sonnen*scheibe* keine Erwähnung (*Tādj al-ʿArūs* IX, p. 168_{15}; والجونة الشمس ... اذا غابت). Die arabischen Lexikographen verstanden das Wort nicht als eine Bezeichnung der Form der Sonne sondern ihrer Farbe (im *Tādj* findet sich an der erwähnten Stelle noch folgender Zusatz: لاسوادها وقد يكون لبياضها وصفائها ...), und diese Auffassung entspricht gut den anderen Bedeutungen von جونة (s. *Tādj al-ʿArūs* IX, p. $167_{33ff.}$). Es steht demnach fest, dass das arabische Wort semantisch nichts mit der Sonnen*scheibe* zu tun hat, die die Grundlage für REIDERS Erklärungsversuch darstellte.

Reiders Vergleich ist aber noch in anderer Hinsicht hinfällig. Es ist sehr wahrscheinlich, dass جونة nicht ursprünglich arabisch sondern persischen Ursprungs ist (s. Adday Scher, *Al-Alfāẓ al-fārisīyah al-muʿarrabah*, Beirut 1908, p. 49; vgl. auch S. Fraenkel, *Die aram. Fremdwörter im Arabischen*, p. 169-70). Im Persischen bedeutet das Wort *Farbe* (گون), und auf diese Bedeutung lassen sich wohl alle Anwendungen im Arabischen zurückführen. Es ist selbstverständlich, dass die blosse Möglichkeit eines indo-europäischen Ursprungs das Wort für die Vergleichung semitischer Sprachen untauglich macht.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass die übersetzenden Wörterbücher ganz und gar kein sicheres Hilfsmittel für die vergleichende Lexikologie darstellen. Vorzuziehen ist, wie bei jeder anderen Sprache, solche Wörterbücher zu benutzen, die die arabischen Wörter in derselben Sprache erklären. Aber auch diese sind weit davon entfernt, zuverlässige Angaben in jeder Einzelheit zu bieten. In Arabistenkreisen wird heute allgemein anerkannt, dass die von den mittelalterlichen arabischen Lexikographen verfassten Werke, von denen die meisten Verfasser modernerer Lexika fast vollkommen abhängig sind, keine geeignete Grundlage für die lexikologische Behandlung des Arabischen darstellen. Diese Tatsache war noch den ersten europäischen Arabisten verborgen, die den arabischen Originalwörterbüchern ein derartiges Vertrauen entgegenbrachten, dass die Lexikographen unter ihnen wie Golius, Freytag und Lane ihre Werke fast ausschliesslich auf diese gründeten und kaum andere Quellen heranzogen. Doch schon im vorigen Jahrhundert wurde die Forderung laut, ein modernes arabisches Wörterbuch zu schaffen, das Originaltexte und nicht die Werke der mittelalterlichen Lexikographen zur Grundlage haben sollte. Mit der Ausführung eines solchen Planes beschäftigte sich August Fischer. Es ist jedoch nicht abzusehen, wann die Frucht der langjährigen Arbeit des nunmehr verstorbenen Gelehrten allgemein zugänglich sein wird [1]).

Die moderne Forschung muss sich also vorläufig weiter an die unzuverlässigen Wörterbücher halten [2]), die in verschiedenen Ge-

---

[1]) Das Material befindet sich jetzt in Kairo und soll dort veröffentlicht werden. Bischer ist nur eine Lieferung erschienen.

[2]) Ein nützliches Hilfsmittel kann *Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen arabischen Sprache* (bearb. u. hrsg. von Jörg Kraemer, Berlin 1952-54, 2 Lieferungen) darstellen, jedoch steht dessen vollständige Veröffentlichung in Frage.

wändern jahrhundertelang im Gebrauch waren [1]), und um Fehler und Irrtümer zu vermeiden, ist es notwendig, deren Wesen und Probleme kennenzulernen [2]).

Wer ein grösseres arabisches Wörterbuch zur Hand nimmt, findet darin eine grosse Anzahl von Wörtern, denen viele und z.T. grundverschiedene Bedeutungen beigelegt werden. Vielleicht drängt sich dem Benutzer dabei die Frage auf, ob ein derartiges Durcheinander von Wortbedeutungen irgendeiner Sprache überhaupt eigen sein kann. Diese Frage berührt einen der ernstesten Misstände des arabischen Wörterbuchs. Es kann kein Zweifel bestehen, dass ein ziemlich grosser Teil der Worterklärungen jeglicher sprachlichen Grundlage entbehrt. Die arabische Lexikographie entwickelte sich auf gewundenen Wegen. Die Methoden und Hilfsmittel der Forschung und der Kritik waren unzulänglich, und durch das Zusammentragen lexikologisches Materials, das aus verschiedenen Quellen und Strömungen stammte, entstand schliesslich ein überaus kompliziertes Gewebe, dessen einzelne Fäden fast nicht mehr zu unterscheiden sind, und bei dem an eine reinliche Absonderung des Echten vom Irrigen und Verfälschten kaum gedacht werden kann.

Wir wollen diese Feststellung anhand eines hervorstechenden Beispiels verdeutlichen. Im *Qāmūs*, dem bekannten Wörterbuch von al-Fīrūzābādī, wird dem Wort كُرْسِيّ neben der üblichen Bedeutung *Stuhl* noch der verblüffende Sinn *Wissen* (عِلْم) beigelegt. Die gedrängte Darlegung des *Qāmūs* bietet keinerlei Handhabe, den Ursprung dieser sonderbaren Erklärung festzustellen. Ausführlichere Wörterbücher geben jedoch an (s.z.B. *Tādj al-ʿArūs* IV, p. 232_{4-5}), dass sie auf folgenden Koranvers zurückgeht (Sure 2, 255): وسع كرسيّه السموات

---

[1]) Es gibt natürlich für die ältere Schriftsprache eine Anzahl moderner lexikalischer Werke und Abhandlungen, die auf primären Quellen fussen, wie z.B. das bekannte Wörterbuch Dozy's, und besondere Glossare, die einer Reihe von arabischen Texteditionen beigegeben wurden. Diese jedoch bieten hauptsächlich Ergänzungen zu den Originalwörterbüchern und befassen sich kaum mit Verbesserungen von Irrtümern, die bei den alten Lexikographen zu finden sind. Über derartige Werke siehe noch weiter unten.

[2]) Die arabische Lexikographie ist vom Verfasser dieser Zeilen in einer hebräisch geschriebenen Dissertation behandelt worden (*Die arabische Lexikographie — ihre Entstehung, Entwicklung, Quellen und Probleme*). Ein Abschnitt daraus, der die Worterklärungen behandelt, ist veröffentlicht (Jerusalem 1953). Die folgenden Ausführungen, die hier nicht näher begründet werden können, sind Ergebnisse dieser Arbeit.

والأرض *Sein Stuhl umfasst den Himmel und die Erde.* Die anthropomorphistische Anschauung, die hier zum Ausdruck kommt, war gewissen religiösen Strömungen zuwider, und diese versuchten sie mit lexikologischen Mitteln auszumerzen. Die professionelle Lexikographie, die die Koranexegese aller Richtungen als Quelle benutzte, griff auch die durch religiöse Erwägungen bedingte, vom sprachlichen Standpunkt aber unhaltbare Erklärung auf.

Bevor wir näher auf die Hauptmängel der arabischen Lexikologie eingehen, wollen wir einem möglichen Einwand entgegentreten. Man könnte behaupten, dass dem arabischen Wörterbuch ein ersichtliches Mass von Zuverlässigkeit zuzuschreiben ist, da es doch für das Verständniss alter arabischer Texte fast immer mit Erfolg benutzt werden kann. Demgegenüber ist zu betonen, dass das Wesen der arabischen Wörterbücher nicht auf induktivem Wege zu erkennen ist. Wer sie benutzt, um die Bedeutung eines bestimmten Wortes zu erfahren, wird sicherlich in den meisten Fällen unter der Vielheit von Erklärungen etwas Passendes finden. Auf deduktivem Wege aber — d.h. durch Untersuchung der Arbeitsmethoden der arabischen Philologen, durch Prüfung ihrer Meinungsverschiedenheiten und besonders durch die Blosslegung des Ursprungs verschiedener Erklärungen, die ein und demselben Worte beigegeben wurden — kommt man zu der Schlussfolgerung, dass das arabische Wörterbuch eine Menge von sprachlichen Angaben enthält, die keine Grundlage im wirklichen Sprachgebrauch haben. Diese im Besonderen sind dazu angetan, den vergleichenden Sprachforscher auf Glatteis zu führen, denn gewöhnlich fehlt ihm ein geeigneter Prüfstein, wie z.B. litterarische Texte, mit dessen Hilfe er die Angaben der Wörterbücher verifizieren könnte.

Wir kommen nun zur Erörterung der Hauptmängel der arabischen Lexikographie. Ein grosser Teil des Wortschatzes, den die arabischen Philologen aufzeichneten und erklärten, war ihnen weder aus dem alltäglichen Gebrauch noch von ausgedehnter Lektüre her bekannt. Ihre Hauptaufgabe bestand deshalb nicht in der Festlegung genauer und treffender Erklärungen für Wörter, die jedem Gebildeten geläufig waren, sondern im Auffinden der Bedeutungen seltener und unbekannter Wörter, denen sie wohl zum ersten Male im Zuge ihrer professionellen Tätigkeit begegneten. Da ihrer Forschungsarbeit auf diesem Gebiet zwei notwendige Grundlagen fehlten, nämlich die Kenntniss anderer semitischer Sprachen und das Vorhandensein von ausgedehntem und übersichtlichem sprachlichen

Rohmaterial, entstand eine Menge von ungenauen und sogar völlig abwegigen Worterklärungen. Die vielen verschiedenen Bedeutungen, die einer grossen Anzahl seltener arabischer Wörter zugeschrieben wurden, sind grundsätzlich als Ergebnisse von Versuchen *verschiedener* Philologen aufzufassen, schwierige Ausdrücke mit Hilfe der unzulänglichen Mittel, die ihnen zur Verfügung standen, zu erklären.

Als Beispiel dafür kann das Adjektiv جَافٍ dienen, durch welches NOTH (*Die israelitischen Personennamen*, S. 229) den hebräischen Eigennamen גחר als „gering an Geist" bedeutend erklären will. Neben dieser Bedeutung schrieben die arabischen Philologen dem besagten Adjektiv noch eine ganze Reihe anderer Anwendungen zu, die so sehr auseinander gehen (u.a. *feige*, *kraftlos*, *gefrässig*, *hässlich*; s. *Tādj al-ʿArūs* III, p. $88_{36ff.}$), dass jeder, der den Charakter des arabischen Wörterbuches kennt, hierin Versuche verschiedener Philologen sehen muss, ein schwieriges Wort nach besten Kräften zu erklären.

In der Erklärertätigkeit der arabischen Lexikographen zeichnet sich eine Reihe hervorstechender Methoden ab, hauptsächlich einfaches Herumraten, Feststellung der Bedeutungen aus dem Zusammenhang und Folgerungen aus etymologischen Erwägungen. Da die Kenntniss anderer semitischer Sprachen fehlte und Parallelstellen gewöhnlich nicht herangezogen werden konnten, wurde auf diese Weise mannigfaltigen Vermutungen Tür und Tor geöffnet. Besonders oft führte die Anwendung verschiedener Methoden zu abweichenden Ergebnissen. Zu den irrigen Worterklärungen, die von den Philologen selbst stammten, gesellten sich noch andere hinzu, die entweder auf religiösen Erwägungen beruhten, wie in dem oben angeführten Beispiel, oder in alten sprachlichen Traditionen aus der „vorwissenschaftlichen" Zeit ihren Ursprung hatten.

Aus diesen Feststellungen ist eine Regel für die Benutzung der vorhandenen arabischen Wörterbücher abzuleiten. Der vergleichende Lexikolog sollte versuchen, den Worterklärungen auf den Grund zu gehen und ihr Wesen zu erkennen. Dies ist leicht möglich, wenn literarische Belegstellen angeführt und die verschiedenen Erklärungsversuche auf ihre Urheber zurückgeführt werden. Demgemäss können nur die grösseren ausführlichen Wörterbücher die Bedürfnisse des vergleichenden Lexikologen irgend wie befriedigen, nicht die kleinen und diejenigen, die sich einer gedrängten Darstellungsweise bedienen wie z.B. der *Qāmūs*. Das sahen wir bereits an dem oben erwähnten Beispiel.

Viele Worterklärungen der arabischen Lexika sind ungenau und unzulänglich. Die arabischen Dichter entwickelten eine Fülle von metaphorischen Bezeichnungen für den beschränkten Kreis der Dinge und Gedanken, die den Gegenstand ihrer Beschreibungen darstellten. Hieraus erklärt sich der vermeintliche Reichtum der arabischen Sprache an Synonymen, die bis zu Hunderten von Bezeichnungen für das Kamel, das Schwert usw. reichen sollen. Tatsächlich handelt es sich meistens um Adjektive, die lediglich gewisse Eigenschaften der bezeichneten Gegenstände ausdrücken aber auf Grund häufiger Anwendung sich zu stehenden Bezeichnungen entwickelten. Die arabischen Lexikographen vernachlässigten jedoch meistens, den Ursprung dieser bildhaften Ausdrücke gehörig hervorzuheben. Sie begnügten sich gewöhnlich damit, die Erklärungen nach dem Gebrauch anzugeben, der sich im Laufe der Zeit herausbildete. Es ist klar, dass der vergleichende Lexikolog hier Fallstricken gegenübersteht, denn die übertragenen Bedeutungen solcher Adjektive, Blüten der Dichtersprache, entfernten sich ersichtlich von der ursprünglichen semantischen Grundlage der betreffenden Sprachelemente.

Es ist überhaupt zu betonen, dass die arabischen Lexikographen die semantischen Entwicklungen nicht gehörig behandelten. Zwar finden wir in ihren Werken Hinweise auf etymologische Zusammenhänge und Bedeutungsentwicklungen, doch krankt diese Sparte ihrer Tätigkeit an einem Mangel fester Prinzipien, an Inkonsequenzen und Lückenhaftigkeit. Nur in verhältnissmässig wenigen Fällen können ihre Feststellungen als annehmbar bezeichnet werden.

Es ist bereits hervorgehoben worden, dass lexikologische Vergleichungen sich auf eine breite semantische Grundlage stützen und sekundäre und zufällige Bedeutungen prinzipiell ausser Acht gelassen werden müssen. Das arabische Wörterbuch, in der Form, in der es uns vorliegt, erklärt die Wörter gewöhnlich empirisch, d.h. die Erklärungen sind meist dem Gebrauch der betreffenden Wörter in einem bestimmten Zusammenhang angepasst, und deshalb sind sie sehr oft zu spezifisch. Hierin liegt einer der Hauptgründe für die so zahlreichen weit voneinander abweichenden Bedeutungen, die die arabischen Wörterbücher verschiedenen Derivaten derselben Wurzel zuweisen. Tätsächlich kann man in vielen Fällen einen gemeinsamen Nenner für heterogene Bedeutungen finden, wie sie von den arabischen Philologen festgelegt wurden. Dies ist ein Punkt, der bei

dem vergleichenden Lexikologen besondere Beachtung finden sollte. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen:

Das biblische חָפְשִׁי (Ps. lxxxviii 6) erklärt GUILLAUME (*Journal of Theological Studies* XLV [1944], p. 15) als *Grube*, *Unterwelt* (er übersetzt den Ausdruck בַּמֵּתִים חָפְשִׁי: *like the dead in the underworld*), indem er sich auf ein entsprechendes ugaritisches Wort stützt, das nach ihm *a subterranean dwelling* bedeutet. Eine Stütze für seine Annahme findet er auch in dem arabischen Verbum خسف = *to sink into the earth* und in dem Substantiv خُسْف = *a deep cavity*.

Uns interessiert hier nur der Vergleich mit dem Arabischen. Die angeführten englischen Erklärungen stammen wohl aus LANE's Lexikon (p. 738), sind aber nicht ganz genau wiedergegeben. Dort finden wir: *It* (*a place*) *sank, or went away, into the ground, or earth. Deep places in the ground.* Diese Angaben haben im arabischen Original folgenden Wortlaut خسف المكان ... غار فى الأرض (aus dem Wörterbuch *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, am Anfang des Artikels), ... خسف المكان ذهب فى الأرض (*Tādj al-ʿArūs* VI, p. 84_{24}), الخُسْف عموق ظاهر الأرض (*ibid.*, p. 85_{3}).

Diese Bedeutungen sind aber nicht ursprünglich. Wenn man die Erklärungen näher überprüft, die die arabischen Wörterbücher den verschiedenen Ableitungen der betreffenden Wurzel beilegen, kommt man zu der Folgerung, dass die Grundbedeutung etwa *mangelhaft, versehrt* sein muss. Sehr geläufig ist der Ausdruck خسوف القمر = *Mondfinsterniss*. Andere Ableitungen mit entsprechenden Bedeutungen sind (nach *Tādj al-ʿArūs* VI): الخسف النقيصة (S. 85_{2}); خسف الشىء ... نقص (S. 84, am Rande); خسف السقف نفسه اى انخرق (S. 84_{32}); خسف الشىء خرقه فخسف ... اى انخرق (S. 84_{21}); الخاسف المهزول (S. 85_{18}); خسف بدنه اذا هزل (S. 85_{18-19}); العين أخسفت أى عميت (p. 85_{30}).

Von hier aus ist ein semantischer Übergang zu den Bedeutungen der Wurzel in den folgenden Ausdrücken zu sehen: يقال شربنا على الخسف اى على غير أكل (p. 85_{11}); بات فلان الخسف أى جائعًا من المجاز الخسف الإذلال وأن يجملك الانسان ما تكره (p. 85_{11-12}); خسف عين فلان فقأها (p. 85_{6-7}); (p. 84_{30}).

Auf Grund des Obengesagten kommt man zu einem richtigen

Verständniss der erwähnten Bedeutung von خسف, das eigentlich nur eine „Versehrung" an der Oberfläche der Erde bezeichnet, und des Ausdrucks خسف المكان, der nicht ursprünglich sondern das Ergebniss verschiedener Wandlungen ist. Diese letztere Wortverbindung tritt in ihrer ursprünglicheren Form z.B. in folgenden Koranstellen auf: أن يخسف الله بهم الأرض (Sure 16_{45}), فخسفنا به وبداره الأرض (Sure 28_{81}). Hier ist der eigentliche Sinn nur in freier Übersetzung wiederzugeben: Gott versehrt, spaltet die Erde, damit sie die Menschen und deren Wohnstätten verschlingt. Eine solche Bedeutung des Verbums passt zu den obenerwähnten Anwendungen der betreffenden Wurzel, zu welchen jetzt noch folgende zu vergleichen sind: خسف البئر خسفا حفرها فى حجارة (*Tādj al-ʿArūs* VI, p. 84_{32-33}), لخسف مخرج ماء الركية (*ibid.*, p. 85_3).

Bereits im Koran findet sich eine elliptische Form der erwähnten Ausdrücke: لولا أن من الله علينا لخسف بنا (Sure 28_{82}), und hier werden zwei verschiedene Lesarten überliefert: لَخُسِفَ بنا und لَخَسَفَ بنا (*Tādj al-ʿArūs* VI, p. 85_{1-2}). Die aktive Form, die in der heute meistverbreiteten Koranrezension vorkommt, wurde wahrscheinlich irrtümlicherweise intransitiv aufgefasst, indem *Erde* oder *Ort* als Subjekt angenommen wurden. Anders lässt sich nämlich die Entstehung des Ausdrucks خسف المكان nicht verstehen, falls er überhaupt echt und nicht einfach ein philologisches Produkt ist.

Die arabischen Wörterbücher erklären diese Ausdrücke rein praktisch, ohne die Grundbedeutung und die semantische Entwicklung aufzuzeigen. Die zuerst erwähnte Koranstelle erklären sie: خسف الله بفلان الأرض خسفًا غيّبه فيها (*Tādj al-ʿArūs* VI, p. 85_1), und nur auf Grund einer solchen Erklärung erscheint GUILLAUME's Annahme gerechtfertigt. Unsere Ausführungen zeigen jedoch, dass die Wurzel خسف streng genommen die Bedeutung *in der Erde versinken* gar nicht hat.

Wir wollen noch einige Worte über die modernen lexikographischen Werke hinzufügen, die oben, S. 295 Anm. 1, kurz Erwähnung fanden. Diese basieren hauptsächlich auf Texten, die jünger sind als die Hauptquellen der Originallexikographie. Es ist deshalb möglich, dass in diesen Texten Wörter vorkommen, deren Sinn in älterer Zeit falsch verstanden wurde und die von den Späteren in verfälschten

Bedeutungen gebraucht wurden. Eine solche Erscheinung ist vom nachbiblischen Hebräisch wohlbekannt. Es ist fernerhin zu berücksichtigen, dass die Verfasser der betreffenden Werke, die meistens nur beschränktes sprachliches Rohmaterial vor sich hatten, manche der behandelten Wörter lediglich an einer einzigen Stelle fanden und daher die Bedeutung nicht genau feststellen konnten.

Es ist noch zu erwähnen, dass die mangelhafte arabische Schrift, die eine Anzahl ähnlicher, nur durch diakritische Punkte unterschiedene Buchstaben aufweist, häufigen Abschreibefehlern und Wortverstümmelungen die Hand bot. Davon wurden nicht nur die behandelten Wörter betroffen, sondern auch die Erklärungen [1]), die meistens wörtlich übernommen und abgeschrieben wurden, und deshalb enthalten die arabischen Wörterbücher (und, nebenbei gesagt, auch die persischen) eine ziemliche Menge verfälschtes Sprachmaterials. Dasselbe trifft in geringerem Masse auch auf die litterarischen Texte zu, die der arabischen Lexikographie, auch der moderneren, als Grundlage dienten.

Aus all diesen Feststellungen geht hervor, dass der vergleichende Lexikolog das arabische Wörterbuch nur mit grosser Vorsicht benutzen darf. Der Zustand der arabischen Lexikographie ist leider so, dass richtige Angaben mit einer reichlichen Menge von verstümmelten Wörtern und verfälschten Worterklärungen vermengt sind und kein einfaches und sicheres Mittel existiert, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Das Problem besteht natürlich nicht, wenn es sich darum handelt, arabische Parallelen für hebräische Wörter zu finden, deren Bedeutung bekannt ist und mit Sicherheit feststeht, denn in solchen Fällen bestätigen sich die beiden Sprachen gegenseitig. Wenn es aber um die Feststellung des Sinnes unklarer Wörter geht, muss äusserst vorsichtig zu Werke gegangen werden.

Zusammenfassend ist zu sagen: Der vergleichende Lexikolog sollte sich nicht auf die übersetzten sondern auf die Originalwörterbücher selbst stützen. Unter diesen sind die grösseren auszuwählen, die möglichst reichliche litterarische Belege bieten und die Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Worterklärungen auf ihre Urheber zurückführen. Anhand derartiger Angaben kann man sich meistens ein klares Bild vom Wesen und Ursprung der betreffenden Erklärungen machen. Es sollte vermieden werden, spezifische Bedeutungen vereinzelter Wörter in Betracht zu ziehen; vielmehr sind die Bedeu-

---

[1]) Ein Beispiel in *Bibliotheca Orientalis* XII (1955), p. 135.

tungen anderer Ableitungen derselben Wurzel zu vergleichen. Wenn es sich dann herausstellt, dass die betreffende Bedeutung aus dem Rahmen der anderen, demselben Sprachelement zugeschriebenen, herausfällt, ist sie mit Skepsis zu betrachten. Auf diese Weise sind auch zufällige und sekundäre Bedeutungen auszuscheiden, deren eigentlicher Charakter von der empirischen Lexikographie nicht gehörig hervorgehoben wird.

Die angeführten Richtlinien können dem vergleichenden Lexikologen in ersichtlichem Masse über die Mängel der arabischen Lexikographie hinweghelfen.

SHORT NOTES

SUR LA VOCALISATION DE הילל (IS. XIV 12)

La vocalisation de הילל fait difficulté. GESENIUS-BUHL préférerait הֵילֵל. Pour l'explication d'une telle forme, KÖNIG envisageait une évolution vocalique *hailal*>*hêlēl* (*Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, II 1, Leipzig 1895, p. 106, note 1). Depuis, l'on a proposé un rapprochement avec l'arabe *hilāl*, „nouvelle lune", et L. KÖHLER semble fonder là-dessus sa préférence pour une vocalisation הֵילֵל (*Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, p. 231). Par contre ZORELL ne propose aucune correction; il lui suffit de renvoyer à la racine arabe *hll*, „*in horizonte apparuit*", et à l'explication de la forme fournie par KÖNIG (*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, p. 190).

La solution du problème dépend pour une large part de l'identification du dieu qui se cache sous l'appelatif de *Hēlel*. Dans une étude récente, j'ai cru devoir l'identifier avec l'*Aṭtar* phénicien et ugaritique (*RHR*, CXLIX, 1956, p. 18-48), suivant d'ailleurs en ceci d'autres historiens, comme W. F. ALBRIGHT (*Archaeology and the religion of Israel*, p. 84). Si cette identification est exacte, הילל doit être probablement considéré comme un qualificatif de nature: le Brillant (c'est à dire: l'astre du matin), le mot dérivant de la racine הלל, „briller". Mais alors un rapprochement devient possible avec l'akkadien *ellu*, brillant, dont le féminin *ellîtu* est parfois appliqué à Ishtar (MULLO-WEIR, *Lexicon of Akkadian Prayers*, p. 80: *ellîtum Ishtar*).

Le mot *ellu* est, selon VON SODEN (*Grundriss des akkadischen Grammatik*, 55 f) un adjectif de forme *paris*: **halilu*>*elilu*>*ellu*. N'est-ce pas ce terme que l'on trouve en Is. xiv sous sa forme hébraïsée, introduit dans la Bible par l'intermédiaire probable de la Phénicie? Non sous la forme *ellu*, mais sous la forme *elil*(*u*), identique à l'état construit théorique de *ellu* (cf. *ḫassu*, cstr.: *ḫasis*), seule possible dans le sémitique occidental après la chute de la voyelle finale-*u*. La réapparition de la 1re consonne ה, tombée en akkadien, est normale dans une langue qui l'a conservée; mais sa vocalisation *ē* est typiquement akkadienne. L'emploi d'un י mater lectionis pour marquer ce son *ē* est attesté par exemple dans le mot d'emprunt היכל, *hēkal*: akk. *ekall*(*u*). Enfin, il est normal que le son *i* bref soit passé à *e* dans la vocalisation

massorétique, comme dans le participe *qātil* devenu קָטֵל. Ainsi, la vocalisation difficile des massorètes témoigne avec exactitude de l'origine du terme et il faut la conserver telle quelle.

Paris P. GRELOT

THE SEVENTY YEARS OF BABYLON

C. F. WHITLEY's inquiry into "The Term Seventy Years Captivity" (*V.T.* iv, 1954, p. 60-72) raised many interesting questions, although on the whole it tends to complicate an otherwise simple and rather important issue.

The seventy-years period is mentioned in the following passages: Jer. xxv 11, 12; xxix 10; Zech. i 12; vii 5; Dan. ix 2 (possibly elaborated on in ix 24-27); 2 Chr. xxxvi 21 [1]). Now the very term "seventy years captivity" is misleading; none of the passages which can lay any claim to being original attribute the term to the captivity of Judah. Dan. ix 2 and 2 Chr. xxxvi 21 explicitly declare their dependence on Jeremiah by quoting him on the subject of the seventy years [2]), and are therefore irrelevant for the elucidation of the original meaning of that term. The words זה שבעים שנה in Zech. vii 5 are indeed very probably an interpretation by a later hand, as claimed by WHITLEY [3]); in any case, their awkward wording makes it impossible to define any period to which they may refer. WHITLEY may be right in his claim that the words "which thou hast despised seventy years" in Zech. i 12 are a later insertion, too [4]); but even if accepted as genuine it seems most unlikely that this vague reference to the divine wrath against Jerusalem and the cities of Judah should be the origin of the seventy-years concept.

Following the argument up to this point, it is evident that we must look to the passages in Jeremiah for the clue to the original

---

[1]) Isaiah xxiii 15-18 is not discussed in the following. It is either entirely independent of the seventy-years concept as regards Judah and Babylon, or else uses the wording of an already crystallised version of that concept for entirely different ends; it can contribute nothing towards the clarification of the genesis of that concept itself.

[2]) It is immaterial whether these quotations present a midrash exegesis of the abovementioned passages in Jeremiah, or refer to some unknown sections attributed to Jeremiah but not included in our canonised version, cf. DUHM, *Das Buch Jeremia*, p. 202. In both cases Daniel and the Chronicler refer to Jeremiah as the source of their knowledge of the seventy-year period. But see below.

[3]) See his convincing arguments *op. cit.*, p. 63f.

[4]) Although his arguments in this case are not nearly so convincing, see p. 62f.

meaning of the term. It is clearly and unequivocally defined there, and WHITLEY's failure to discuss the simple definition offered by the wording of the text itself is most surprising. Thus we read in Jer. xxix 10: 'After seventy years will be accomplished for Babylon I will visit you'. The sense of the Hebrew original might even be rendered thus: 'After seventy years of (the rule of) Babylon are accomplished etc.' The seventy years counted here evidently refer to Babylon and *not* to the Judeans or to their captivity. They mean seventy years of Babylonian rule, the end of which will see the redemption of the exiles.

The question may be raised how these seventy years of Babylonian rule are to be calculated. The second relevant passage, Jer. xxv 9-12, makes this quite clear. According to the date in xxv 1 this passage was spoken in the fourth year of Jehoiakim, the first year of Nebuchadrezzar, i.e. in 605. Verse 9 speaks of Jahveh's bringing the families of the north and the king of Babylon against "this land" (i.e. Judah) and against all the nations round about, and predicts their destruction. According to v. 11b these people shall serve the king of Babylon seventy years, while v. 12 states that the king of Babylon will be punished at the end of seventy years. It follows from v. 11b that the seventy years begin from the imposition of the Babylonian yoke on Judah and its neighbours [1]). This took place as a result of the battle of Carchemish in 605, and is therefore in accord with the (genuine or attributed) date of the prophecy. This conclusion will in no way be affected by the assumption apparently shared by WHITLEY that vs. 11-12 are later interpolations; in that case, the interpolator refers *his* seventy years to the context which he is editing, with the same chronological result. While the date of 605 may thus be postulated as extremely likely, to say the least, for the beginning of the seventy years in Jer., there is no doubt whatsoever as to their ending; v. 12 states that they are to end with the fall of the king of Babylonia and his land, in full accord with our findings in Jer. xxix 10, that is to say in 539.

The period 605-539 [2]) is sufficiently close to seventy years to

[1]) Note the political term עבדו i.e. 'recognised and accepted the rule of'.

[2]) This is by no means a new hypothesis. The problem was definitely stated and solved by DUHM, *Das Buch Jer.*, p. 230 (on Jer. xxix 10): 'Uebrigens scheint es dass hier die 70 Jahre Babels nicht eigentlich auf das Exil der Judäer, sondern auf die ganze Zeit zu beziehen sind, wo Babel die Vormacht der Welt war, also auf die Zeit von der Schlacht bei Karchemish bis auf Babels Einnahme durch Cyrus (in Wirklichkeit etwa 66 Jahr); sie bilden eine weltgeschichtliche Periode

be so labelled, especially when the power of the "mystical seven" and its derivatives is borne in mind. In any case, the terminus post quem non of 539 is firmly established by the abovementioned passages in Jer.; it cannot be explained away by WHITLEY's statement that the Jews were not subject to a Chaldean power for 70 years (p. 68). For indeed they were, at least approximately, their subjection beginning in 605.

Compared with the definite statements in Jer., the vague and hazy character of the use of the term seventy years in Zech. becomes even more pronounced. It is therefore impossible to assume any dependence of the use of the term in Jer. on that in Zech. [1]), while the opposite assumption is not unlikely. Assuming that the passage in Zech. borrowed the term directly from Jer., or used it as a current 'phrase of the day' which may originally stem from the passages in Jer., we note that a shift in the meaning or the interpretation of the term appears already to have occured: the rather obscure wording of Zech. i 12 seems to indicate a seventy-year period ending in 520, which must then be assumed to have begun at or about the destruction of Jerusalem in 586.

This shift in the interpretation of the seventy-year period reaches its final stage in Dan. ix 2 and 2 Chr. xxxvi 21. While both expressly quote Jeremiah as their source, they obviously refer to an entirely different period of seventy years i.e. seventy years of the desolation of Judah and Jerusalem beginning with the destruction of the city. The context of 2 Chr. xxxvi 21 in v. 20 and v. 22 makes it appear as if seventy years elapsed between the exile to Babylon and the first year of Cyrus.

We have seen what the original meaning of the seventy years was. The Chronicler misinterpreted the reference to the seventy years of Babylonian rule in Jer. to mean seventy years of desolation, while the context happened to equate those seventy years with the period of the exile. It was only this unfortunate mixture of misunderstanding and coincidence that gave rise to the well-established tradition of "seventy years captivity".

Haifa AVIGDOR ORR

---

im apokalyptischen System'. With the possible exception of the last few words, DUHM's view may be unreservedly accepted, and I fail to understand why WHITLEY altogether ignored it although he quoted from the same page of DUHM's work (on p. 66 note 1). VOLZ made very much the same point: 'Die Zahl gilt nicht für das Exil sondern für die Weltherrschaft Babels . . . Die Zahl stimmt übrigens mit der geschichtlichen Wirklichkeit überein (605-536) . . .' *Der Prophet Jeremia*, p. 269.

[1]) DUHM's opinion to the contrary, *Das Buch Jer.*, p. 202, is unacceptable.

THE ESSENES ACCORDING TO THE SLAVONIC VERSION OF JOSEPHUS' *WARS*

The description of the Essene sect in the so-called Slavonic version of Josephus' *Wars* [1]) contains a number of passages which are not found in the extant Greek version. In view of the growing tendency to identify the Qumran sectaries with the Essenes, two of these passages may be of interest and the present note seeks to call attention to them [2]).

(a) A most curious addition occurs after the passage dealing with the study of the books of the ancients [3]) and runs as follows: "*enquiring* [*about*] *what is happening in foreign lands* ... *Also the military art is known to them from those writings*" [4]). Now, the word freely translated here *art* is in Slavonic *čin*, which according to F. MIKLOSICH [5]) corresponds to the Greek τάξις and the Latin *ordo*.

The "three forms of Jewish philosophy" [6]) are described in the Slavonic version simply as "three *čin* among the Jews" and the τάγμα of the marrying Essenes [7]) is similarly described as a *čin*. As for τάγματι which occurs earlier in section 3 of the Greek version, the Slavonic has no equivalent since the description of the community of goods differs a little in its wording from the Greek and does not require the use of an equivalent of the Greek word. The word *čin* is also used in the Slavonic version as a military term where the Greek uses a form of τάξις. It is so used for "order of battle" and "array" in III, v. 1 (twice) and in III, v. 7. The various meanings of the Slavonic *čin* correspond thus rather more closely than those of the Greek equivalent to the various meanings of *serekh* in the Qumran writings [8]). That the Slavonic version, however, can hardly be a translation from a Hebrew or Aramaic document is suggested by the total ab-

---

[1]) Published under the title *La Prise de Jérusalem* (= *PdJ*), ed. V. ISTRIN, with a translation into French and critical notes by P. PASCAL and A. VALLIANT, 2 vols, Paris 1934-8. Our references to *PdJ* are, unless otherwise stated, to Vol. I.

[2]) The question whether or not these and other additions in the Slavonic version stood in the original text of *Wars*, is outside the scope of our discussion.

[3]) *Wars*, II, viii, 6.

[4]) *PdJ*, p. 140 [70] lines 18 and 20. The dots in our note indicate a passage (dealing with medicinal roots and properties of stones) corresponding to a passage in the Greek text.

[5]) *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Vienna 1862-5.

[6]) *Wars*, II, viii, 2.

[7]) *Ibid.*, II, viii, 13.

[8]) Compare Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1955, p. 136-9, and 236-7.

sence of semitisms, as distinct from a number of Biblical *clichés* not found in the Greek version, and by the fact that a good number of corruptions in the Slavonic version can only be explained on the supposition that it was made from a Greek version [1]).

The learned French translators evidently regarded the addition discussed above as wholly unrelated to the nature of the Essene sect, for they remark in their notes as follows [2]): "An addition to the Greek text in which the Slav translator thinks of himself and his public and completely loses sight of the Essenes". It is difficult to see, however, what precisely was the ulterior motive that could have prompted the Slav translator to insert what was bound to appear even to *his* public to be strangely discordant in a description of a sect such as the Essenes.

(b) After the first sentence in section 5 is found the following addition [3]): "*They rest little*; *at night they rise for singing, praising God and praying* [*to Him*]. This is faintly reminiscent of a passage in the *Manual of Discipline* [4]), but it could perhaps be an addition by a monk-translator designed to encourage, as it were, emulation of Essene piety by his Christian brethren [5]).

Manchester ARIE RUBINSTEIN

[1]) For instances of such corruptions see the apparatus to the French text, *passim*.
[2]) *PdJ*, p. 141, note 4. [3]) *Ibid.*, p. 138 [69], lines 23-4. [4]) Plate vi, lines 7-8.
[5]) Another possibly relevant addition in the Slavonic version is one in Section 9, immediately before the description of the rigorous observance of the Sabbath, and it runs as follows: „*And the seventh day, the seventh week, the seventh month and the seventh year, they observe exceedingly*".

The addition may be due, as the French translators think (*PdJ*, p. 143 note 4), to the fact that the Slav translator understood the Greek ταῖς ἑβδομάσιν to apply to all "septaines". It must be noted, however, that the Slavonic version shows that the translator knew the difference between the weekly Sabbath (*subota*), strictly so called, and the other three septimal periods, since the standard of observing the former is not applied to the latter. But the division of the periods is not identical with that found in the *Book of Jubilees*. Even assuming that the "seventh month" has reference to the month of Tishri, rather than to every seventh month in rotation, it is difficult to understand what is meant by the seventh *week*, the observance of which is hitherto not attested elsewhere. Nor would it be helpful to assume that in the Vorlage of the Slavonic version "the seventh week" stood *after* "the seventh year" and that the Slav translator, failing to see that it had reference to a year week, transposed the two phrases. Such an assumption would imply that special significance attached to the last *seven* years in any given Jubilee-cycle—yet another feature not attested elsewhere. Cf. also *PdJ*, vol. ii, p. 54 [152], line 26, where "week" clearly stands for the "Sabbath day" and *ibid.*, p. 204 [227], line 15, where the Greek τὴν ἑβδόμην is rendered by "the Sabbath and the seventh week". In neither case is the reference to Essenes. See also vol. ii, p. 205, note 2 to French text on confusing the Sabbath with other "septaines".

COMMUNAUTÉ KARAÏTE D'ISTAMBOUL

En Septembre-Novembre 1955, profitant de mon séjour en Turquie, j'ai pu entreprendre une étude du groupe des Karaïtes établis dans ce pays depuis des temps anciens. L'Asie Mineure et les Balkans possédaient autrefois de nombreuses communautés florissantes de Karaïtes, installées dans 80 localités environ [1]); la Thrace seule en comptait une trentaine [2]). Dans la région proche d'Istamboul, à côté des localités bien connues dans l'histoire karaïte, comme İzmit (Nicomédie) et Edirne [3]) (Andrinople), I. Y.-Hacar m'a signalé une ancienne communauté à Kücük Çekmece (en direction de Florya), dont un vaste cimetière karaïte est resté. Avant la première guerre mondiale, ses monuments ont été utilisés par la population grecque locale pour la construction d'un couvent, appellé Urus Monastiri.

A mon retour de Turquie, j'ai trouvé dans l'étude de A. Danon [4])

---

[1]) Renseignement reçu de Iliya Yefet-Hacar, qui l'a tiré du *Sefer Zikkaron* de la communauté d'Istamboul, conservé autrefois dans la kenassa (temple) karaïte locale. Abraham Kohen, le chef religieux de la communauté, appelé au poste analogue du Caire, a emporté le livre avec lui. Le sort du manuscrit, après la mort de Kohen (vers 1933), est inconnu. Lors de ma visite au Caire en 1953 (*VT*, IV, pp. 201-205), je n'ai rien appris au sujet de sa bibliothèque. Si elle n'est pas tombée entre les mains des collectionneurs, chasseurs de manuscrits karaïtes, qui, à notre époque, ont complètement dépouillé la communauté du Caire, on l'a utilisée probablement pour des buts ménagers.

[2]) Cette information est due au Dr. Isaac Krimi qui autrefois, en tant que président à la fois et prêtre, ranima la communauté d'Istamboul. Un homme très érudit et passionné, bien qu'immobilisé par l'âge et la maladie, le Dr. Krimi conserve toujours l'intérêt le plus vif, aussi bien pour le passé que pour les problèmes actuels; grand connaisseur des traditions locales et des sources anciennes, actuellement disparues, il m'a fourni de nombreux renseignements uniques en leur genre, et des remarques précieuses, pour lesquels je le remercie vivement. Je remercie également mes autres informateurs.

[3]) Chez les Karaïtes d'Istamboul s'est conservée la tradition de l'existence d'un cimetière autrefois à Edirne. Cependant personne n'a pu m'indiquer son emplacement. Un connaisseur érudit d'Edirne et de son passé, le professeur M. Tayyib Gökbilgin, de la Faculté des Lettres de l'Université d'Istamboul, ne put rien me dire à ce sujet. La recherche sur place exigerait beaucoup de temps; aussi, à cause de la brièveté de mon séjour, il me fallut renoncer à la visite de cette ville, qui a donné autrefois des savants éminents comme, par exemple Caleb Afendopulo, la famille Başiaçi et d'autres.

[4]) Abraham Danon, *The Karaites in European Turkey. Contribution to their History Based Chiefly on Unpublished Documents*, *JQR*, New Series, vol. XV, Philadelphia, 1924-1925, pp. 285-360. C'est une étude assez tendancieuse, mais suivie d'un recueil précieux de textes: *Documents Relating to the History of the Karaites in European Turkey*, même revue, vol. XVII, 1926-1927, pp. 165-198 et 239-322.

Danon a publié quelques autres études sur ce sujet. Cf. par exemple: *Notice sur la littérature gréco-caraïte*, *REJ*, tome LXIV, Paris 1912, pp. 147-151; *Meïrath*

confirmation des paroles de I. Y.-Hacar. Entre autres localités visitées par lui, Danon nomme Keramïa, près de Kücük Çekmece, où il a trouvé un ancien cimetière karaïte abandonné, contenant de nombreux monuments anépigraphiques [1]), qu'on utilisait pour la construction de la route. A Kalitarya, localité située dans la même région, Danon a trouvé un autre cimetière karaïte, dont les monuments étaient également utilisés par la population grecque avoisinante comme matériaux de construction. Les documents provenant d'une geniza découverte au cours de l'exploitation du cimetière ont été tout simplement brûlés.

Avec la destruction des monuments s'efface simultanément des mémoires le fait même de l'existence des communautés karaïtes établies autrefois sur ces territoires [2]). On ne connaît presque rien du passé des Karaïtes dans ces régions, on sait seulement que parmi les communautés établies sur les territoires historiques de Turquie, des migrations intérieures ont eu lieu au cours des siècles. Ainsi, après la conquête de Constantinople par Mahomet II le Fatih, un groupe nombreux s'est transporté d'Edirne, ancienne capitale turque, à Istamboul. Ces émigrés [3]), très influents auprès du sultan, ont joué

---

[1]*Enaïm, J. As.*, Paris 1914, tome IV, pp. 5-65; *Fragments turcs de la Bible et de Deutéro-canoniques*, même revue, 1921, tome XVII, pp. 97-110.

On trouve une riche documentation (bien qu'elle ne soit pas toujours compilée et commentée avec objectivité) concernant les Karaïtes en général et ceux de la Turquie en particulier, dans l'ouvrage de J. Mann, *Text and Studies*, vol. I, Cincinnati 1931 et surtout vol. II, Philadelphia 1935.

Une étude de D. S. Blondheim (*Echos du Judéo-Hellénisme*, *REJ*, tome LXXVIII, 1924, pp. 1-14) traite les problèmes du langage du groupe karaïte d'Istamboul.

Récemment Zvi Ankori s'est consacré à l'étude de l'histoire du karaïsme dans ce pays. Cf. *Elijah Bashyachi: An Inquiry into his Traditions Concerning the Beginnings of Karaism in Byzantium*, *Tarbiz*, vol. XXV, fasc. 1, Octobre 1955, pp. 44-65 et fasc. 2, Janvier 1956, pp. 183-201 et III-VI; *Some Aspects of Karaite-Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the first Crusade*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. XXIV, 1955, p. 1-38 (à suivre).

[1]) L'usage d'élever aux morts des stèles sans inscriptions n'est pas rare chez les Karaïtes.

[2]) On ignore par exemple l'établissement des Karaïtes dans les provinces grecques de l'Empire Turc, cependant on rencontre encore au XVII siècle de telles communautés. Cf. Sieur de la Guilletière, *Lacédémone ancienne et nouvelle* ... Seconde partie, Paris 1676, p. 423.

[3]) Parmi les nouveaux venus, d'après le dire du Dr. Krimi, se distingua surtout un certain Benjamin Kurt. Danon écrit son nom sous la forme *Kurd*, mais sans doute c'est la première variante qui est exacte. C'est probablement le nom bulgare bien connu *Kurt*, attesté déjà au XIe siècle. Cf. A. Kunik, *Imienik khaganov dunajskikh Bolgar*, dans *Izvestija Al-Bekri i drugikh avtorov o Rusi i Slovianakh*, 1-ère partie, Supplément N^0 2 au vol. XXXII de *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk*,

un rôle prédominant et ont contribué à l'élévation du niveau spirituel de la communauté d'Istamboul, qui ensuite fut appelée pendant longtemps „la communauté d'Edirne". De même pendant des siècles, la communauté karaïte de Byzance et de la Turquie se renforçait par l'arrivée de nouveaux groupes venus d'Asie, de Crimée et d'Europe Centrale. C'est ici, sans doute, qu'il faut chercher les restes des communautés des Balkans (nombreuses autrefois, et dont le passé est si peu exploré) et, avec beaucoup de vraisemblance, d'une partie des Karaïtes de Hongrie, oubliés complètement par l'histoire [1]).

Avec le temps, les communautés karaïtes de cette région se sont réduites à une seule, celle d'Istamboul, qui, à présent ne compte que 350 personnes.

Jusqu'au grand incendie qui, le dimanche 17 Mars 1918, a détruit la majeure partie du quartier Hasköy [2]), sur la Corne d'Or, presque tous les Karaïtes d'Istamboul habitaient cet endroit, où, encore maintenant, se trouve la kenassa, et un peu plus loin le cimetière. Le bureau de la Communauté est situé à Karaköy, un des quartiers de Galata, à Kasap Çikmazi, dans l'unique immeuble appartenant ici actuellement aux Karaïtes, bien qu'à l'époque byzantine un groupe relativement important y fût installé [3]). D'après la tradition [4]), la kenassa se trouvait autrefois à une distance de quelques mètres de cet immeuble, à l'angle de Karaköy caddesi et Necati Bey caddesi, à droite, en partant du pont. A. Galanté [5]) indique l'endroit où était situé autrefois le cimetière karaïte, notamment l'emplacement d'un

---

Pétersbourg, 1878, pp. 128 et 133. Cf. aussi G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, vol. II, Budapest 1943, pp. 144 et 150, où l'auteur examine ce nom et ses variantes, autrefois utilisées dans les Balkans.

[1]) De nombreux renseignements sur les Karaïtes d'autrefois dans les Balkans sont dispersés dans les sources manuscrites ou imprimées et n'ont pas été jusqu'ici ni systématisés ni étudiés. Dans une communication présentée le 22 Octobre 1882 à la Société Philologique de Pétersbourg (un court résumé publié dans la revue *Russkij Evrej*, vol. IV, No. 43, Pétersbourg 1882, col. 1615-1616), Harkavy a à peine abordé l'histoire des Karaïtes en Bulgarie. Personne ne s'est intéressé jusqu'ici à l'histoire des Karaïtes en Hongrie. Quelques renseignements à ce sujet sont donnés dans ma communication *Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars*, présentée le 17 Septembre 1955 au *X. Congrès International d'Etudes Byzantines* à Istamboul.

[2]) La date de l'incendie est communiquée par Joseph Egiz.

[3]) Le nom même du quartier était autrefois Karayköy=le village karaïte.

[4]) Renseignement dû à Abraham Yefet.

[5]) Dans certains de ses ouvrages Abraham Galanté donne quelques renseignements sur les Karaïtes. Cf. *Les Juifs de Constantinople sous Byzance*, Istamboul 1940 et *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istamboul 1942.

immeuble appelé Doğan Han (autrefois Victoria Han), à Yazici sokak, à droite (en montant) de la tour de Galata. Un autre cimetière de ce quartier était situé à Kulaksiz, entre Pera et Hasköy.

Sur la côte opposée de la Corne d'Or, à Eminönü, il existait une autre communauté karaïte, dont la kenassa serait située à Arpacilar caddesi, sur l'emplacement actuel de la petite mosquée Arpacilar Camîsi. En 1597 Safiye Sultan (mère de Mahomet III) commença dans ce quartier la construction d'une grande mosquée (Yeni Camî) sur le terrain appartenant à la communauté karaïte, qui, à titre de location, recevait annuellement du trésor impérial 2260 aspers, contribution qui fut toujours depuis ce temps versée solennellement à la caisse de la communauté.

Sur la même côte de la Corne d'Or, les Karaïtes habitaient aussi les quartiers de Balat et de Fanar, et y ont laissé deux cimetières: l'un près d'Edirne Kapu et l'autre près d' Eğri Kapu. Ce dernier cimetière, après l'arrivée des réfugiés juifs d'Espagne, fut utilisé également par eux et finalement a été perdu pour les Karaïtes.

On raconte qu'à Scutari, sur la côte asiatique du Bosphore, il existait un ancien cimetière karaïte abandonné depuis longtemps. Après la première guerre mondiale, les réfugiés arméniens installés à cet endroit, commencèrent à l'utiliser pour enterrer leurs morts. La population voisine a averti la communauté karaïte d'Istamboul, mais personne ne s'est dérangé, ne serait-ce que pour examiner la situation sur place [1]).

A une époque que personne ne pourrait préciser exactement, on aurait ramassé quelques pierres tombales dans les anciens cimetières abandonnés et on les aurait transportées au cimetière près de Hasköy [2]).

---

[1]) Renseignement fourni par I. Y.-Hacar.

[2]) Pour l'époque du transfert, on m'a indiqué les dates les plus différentes, allant de quelques dizaines d'années à quelques siècles. On parle de trois ou quatre pierres situées dans un coin du cimetière actuel, comme étant transférées du cimetière d'Edirne Kapu. Je n'ai pas pu vérifier jusqu'à quel point cela correspond à la réalité.

Si ce transfert avait eu lieu, ce serait un fait unique dans la longue histoire des Karaïtes. En général, après la liquidation d'une communauté, ceux qui émigrent vers une communauté voisine, laissent à l'abandon les tombeaux de leurs ancêtres ou cèdent entièrement le terrain à quelques étrangers. Comme exemple on peut citer la cession par la communauté de Damas, liquidée en 1831, de son cimetière aux protestants. Cf. notre note *Les "Caraitica" syriens*, dans le recueil *Teka Bejrucka* (*Cahiers de Beyrouth*), Fasc. A. Beyrouth, 1949, pp. 181-183 (en polonais) et 197 (résumé en français).

Les monuments du cimetière millénaire de Mangup en Crimée, après l'abandon

En même temps que ses monuments, la communauté d'Istamboul a oublié et perdu presque entièrement des objets représentant une valeur matérielle, comme des terrains, des sources ou des titres légués aux différentes époques par certaines personnes, dans plusieurs endroits de la ville, au profit de la kenassa. Même la valeur de ces biens ne stimule pas les responsables de la communauté aux efforts en vue de leur récupération [1]).

Egalement la spoliation dans le domaine spirituel est pratiquement totale et actuellement on ne peut pas espérer trouver chez les Karaïtes d'Istamboul quelques restes des anciens trésors culturels.

Le coup le plus dur a été porté par l'incendie de Hasköy en 1918, quand d'innombrables documents, qui se trouvaient dans presque toutes les maisons, ont été perdus, et, entre autres, une importante collection de manuscrits transportée à Istamboul lors de la liquidation au 19e siècle de la communauté de Damas. Ce qui a été épargné par les flammes, n'a pas subsisté longtemps; pendant mes recherches, j'ai entendu dire par plusieurs personnes, que, tout récemment encore, au cours des travaux ménagers, on jetait aux ordures des sacs entiers „de papiers inutiles". Ce qui a échappé à telle ou telle autre destruction a été racheté par les antiquaires. Les responsables de la communauté prêtaient aimablement leur concours aux acheteurs, en leur indiquant les possesseurs des documents, et en persuadant ceux-ci de se débarrasser pour quelques sous de ces objets sans intérêt et encombrants. Et bien plus, un des responsables a vendu, entre les deux dernières guerres, la geniza de la kenassa de Hasköy. Son nom et les circonstances de la vente sont connus, mais il est actuellement impossible d'identifier les acheteurs.

Au cours de ses recherches, Danon a vu à la kenassa de Hasköy un manuscrit enluminé du Pentateuque, qui fut vendu avant l'impression de son étude.

En été 1952, dans la chasse aux documents karaïtes, les dirigeants d'un Institut de Recherches en Moyen Orient sont venus spécialement à Istamboul. Ils tâchaient même de persuader la communauté d'enlever

---

par les Karaïtes, ont été utilisés par la population voisine pour la construction de bassins de tannage. De même les cimetières abandonnés de la région au Nord de Vilno ont été labourés ou utilisés comme pâturage. La réaction la plus forte des Karaïtes consistait au plus en protestations platoniques sur le papier. Cf. par exemple quelques lignes qu'on trouve à ce sujet dans la revue *Karaimskaaj Žizn'*, Moscou 1911-1912.

[1]) Renseignement dû au Dr. Krimi.

de la kenassa et de déposer chez eux quelques copies de l'Ecriture Sainte y restant encore („pour les mieux conserver et préserver!"), mais, pour le moment, ils n'ont pas réussi sur ce point.

Au cours des dernières années, la kenassa fut dépossédée même d'anciennes éditions des livres de prières, et actuellement on n'en a que des exemplaires publiés au 19e siècle. Pendant de longues semaines, je cherchai l'édition karaïte de la Bible faite à Istamboul au 19e siècle: il s'est révelé qu'ici personne n'a jamais entendu parler de l'existence d'une chose pareille!

Ainsi, ce n'est pas une exagération de dire que, du point de vue culturel, la communauté d'Istamboul est complètement stérile. On ne produit plus rien dans ce domaine, bien que la liberté absolue des cultes existe en Turquie, et que les Karaïtes de ce pays ont, pour leur développement, des conditions beaucoup plus favorables que nulle part ailleurs. En raison de la maladie du Dr. Krimi, on ne peut même pas actuellement assurer régulièrement les services dans la kenassa, et bientôt ils ne seront probablement même plus célébrés.

Tout instinct de vie en commun a disparu, ou a dégénéré en une soi-disant philanthropie. Toute l'activité des personnes dirigeantes se limite à assurer les menus besoins courants, sans penser au lendemain. Aucune idée à l'échelle plus large et dépassant les intérêts locaux n'est accessible à l'esprit des Karaïtes d'Istamboul, qui ne comprennent pas la nécessité d'un effort quelconque, s'il ne sert pas à leurs besoins matériels. Et sur ce point, ils réussissent parfaitement. En moyenne, les membres de la communauté d'Istamboul sont beaucoup plus à l'aise que ceux d'autres communautés karaïtes. Cela n'empêche pas cependant que leur kenassa soit extrêmement délaissée; l'état du cimetière est encore plus déplorable; son terrain, sous les regards les plus stoïques de la communauté, est utilisé par la population voisine comme pâturage.

En conclusion, il faut constater que la communauté karaïte d'Istamboul d'aujourd'hui, misérable héritière du brillant groupement d'autrefois de l'Asie Mineure et des Balkans, est morte spirituellement; sa disparition physique est à envisager dans un avenir très proche.

Cependant son histoire représente et représentera aussi dans l'avenir une importance considérable, dépassant un intérêt local. Aussi la science de la Turquie renaissante a accordé un certain intérêt à ce groupe, mais aucun écho ne s'étant élevé chez les Karaïtes eux-mêmes, qui n'ont rien fait pour faciliter les recherches, toute tentative fut abandonnée.

Toutefois, si un jour on arrive à l'étude de la totalité des problèmes du karaïsme, on ne pourra pas négliger le passé de cette région, qui servait de pont entre les groupes des Karaïtes de l'Asie et de l'Afrique d'une part, et ceux de l'Europe Centrale et Orientale d'autre part.

Paris S. SZYSZMAN

THE PRONOUN אתמה AND JEREMIAH'S PUN

In Jer. xxiii 33 we hear that the Prophet was instructed by the Lord to answer the question of the people מַה־מַּשָּׂא יהוה by אֶת־מַה־מַּשָּׂא. That in the mouth of the people מַשָּׂא was used in the meaning "prophetic oracle", whereas Jeremiah used it in the meaning "burden" is clear from the context, and is of course realized by scholars, but the full extent of the pun has not been recognized. The Massoretes, by vocalizing the answer as אֶת־מַה־מַּשָּׂא, vaguely perceived that the Prophet in his scornful reply played, not only on the word מַשָּׂא, but on the entire question מה משא; in fact, in this way they preserved a most important part of the pun; it seems clear, however, that they failed to recognize the pronoun for 2nd masc. plur. in the initial consonants of the Prophet's reply. In the rendering of the Septuagint Ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα this implication is realized, and modern scholars, therefore, agree that the Greek translator has grasped the meaning intended by the Prophet; they have, however, been too quick in adopting the reading אַתֶּם הַמַּשָּׂא. As is well known to any student of the Dead Sea Scrolls, particularly 1QIsa[a] is characterized, among other things, by applying the ancient, full forms of pronouns and suffixes (ending in *-āh*) with which, until the discoveries of the Scrolls, we were acquainted mainly through the oral tradition of the Samaritans [1]). In replying to the question of the people Jeremiah used the ancient, unshortened form of the pronoun for 2nd masc. plur., thus hurling the question back to the audience in a most effective way. The people put the question *MĀ-MASSĀ*, and the Prophet answered *ʾattém-MĀ-MASSĀ*.

Consequently, in the dictionaries of classical Hebrew as based on

---

[1]) Cf. H. L. GINSBERG, in *BASOR*, No. 112, 1948, p. 20, n. 3; P. KAHLE, in *TLZ*, lxxiv, 1949, col. 92, and in *Die hebräischen Handschriften*, p. 41f.

the language of the Bible the form אַתֶּמָּה of the pronoun for 2nd masc. plur. should be registered as occurring in Jer. xxiii 33.

Manchester P. WERNBERG-MØLLER

JAHWE ALS BUNDESVERMITTLER

M. NOTH hat das alttestamentliche Bundschliessen in das Licht des Mari-Textes II 37 gerückt [1]), demzufolge ein Beauftragter des Königs Zimrilim von Mari eine Vereinbarung zwischen zwei Bevölkerungsgruppen zustandebringt, die beide zu seinem Herrschaftsgebiet gehören. Zur Form jenes Bundschliessungsaktes gehört wesentlich das sakrale Töten eines Esels. Im Alten Testament sind in Abwehr der fremden Kulte andere Tiere an die Stelle des Esels getreten (Gn. xv 9; Jer. xxxiv 18) [2]). Dennoch ist der Zusammenhang des Aktes als solchen mit der alttestamentlichen Wendung כרת ברית deutlich. Das Vorkommen des blossen כרת in 1 Sam. xxii 8; xi 2; xx 16 in der Bedeutung von „Bundschliessen" wird von M. NOTH nicht als Ellipse erklärt, sondern als „besonders alte und ursprüngliche Ausdrucksweise" [3]) entsprechend dem „Eseltöten" in jenem Mari-Text als festgeprägtem „terminus technicus im Sinne von Bundschliessen" [4]). Hinter dem hebräischen Wort ברית sieht NOTH die substantivierte akkadische Praeposition *birīt* (zwischen) in der Bedeutung „ein Zwischen", „eine Vermittlung" [5]). Das Wort שלום, das im Alten Testament häufig das Ziel des Bundschliessens beschreibt, möchte NOTH in Beziehung setzen zu dem in Mari mehrfach mit dem „Eseltöten" verbundenen Begriff *salīmum* (Versöhnung, Vereinbarung) statt mit *šalāmu* / *šulmu* (Unversehrtheit, Wohlergehen, Gedeihen) [6]). Diese wichtigen Darlegungen, will NOTH als Anregungen und Hinweise verstanden wissen, die weiterer Nachprüfung bedürfen.

Das gilt auch für seine Bemerkungen zur inhaltlichen Bedeutung des alttestamentlichen Begriffes ברית, in denen er sich mit J. BEGRICH [7])

---

[1]) M. NOTH, „Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes", in *Mélanges Isidore Lévy* (*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* XIII, 1953) Brussel 1955, S. 433-444.

[2]) *A.a.O.*, S. 435.

[3]) *A.a.O.*, S. 437.

[4]) *A.a.O.*, S. 434.

[5]) *A.a.O.*, S. 438f.

[6]) *A.a.O.*, S. 439f.

[7]) J. BEGRICH, „Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform", *ZAW* 60 (1944), S. 1-11.

auseinandersetzt. BEGRICH hatte in seiner bis heute grundlegend wichtigen Studie die Frage erwogen, ob ברית ursprünglich einen Vertrag zweier gleichstehender Partner oder die Gewährung eines Sonderverhältnisses durch einen Mächtigeren für einen Schwächeren bezeichnet. Er hatte sie überzeugend zugunsten der zweiten Vorstellung entschieden. Seine Alternative ist aber nun überholt durch die dritte From einer Bundschliessung, die der genannte Mari-Text belegt. Hier wird die Bundschliessung zwischen zwei Partnern durch einen höhergestellten Dritten vermittelt, der dabei Subjekt des Bundschliessens ist. Neben den *Bundesvertrag* und die *Bundesgewährung* tritt also als dritte Form die *Bundesvermittlung*.

Diese dritte Form findet NOTH auch im Alten Testament wieder, und zwar in jenen Texten, in denen ein Mensch den Bund zwischen Gott und Volk vermittelt (2. Kön. xi 17; Jos. xxiv 25; 2 Kön. xxiii 3) [1]). Allerdings liegt eine genauere Parallele zum Mari-Text II 37 nur in dem textlich unsicheren Satz 2 Kön. xi 17b vor, insofern der Priester Jojada dort den Bund zwischen König und Volk vermittelt. In der Hauptsache geht es aber in 2 Kön. xi 17 wie in Jos. xxiv 25 und 2 Kön. xxiii 3 um die Vermittlung des Gottesbundes durch den Priester Jojada, durch Josua oder durch den König Josia. Der den Bund vermittelnde Dritte ist der Sachlage nach hier in keinem Falle ein „Höhergestellter" wie der königliche Funktionär von Mari, dem die beiden Bundespartner unterstellt waren. NOTH selbst hat diese nicht unerhebliche Abwandlung herausgestellt [2]).

Die Frage drängt sich auf, ob nicht doch im Alten Testament eine strengere Parallele zu jenem Mari-Text zu finden sei, und zwar in den für das Alte Testament wesentlichen Aussagen vom Gottesbund. Eine solche Parallele müsste einerseits Jahwe als Subjekt der Bundschliessung kennen, und andererseits müssten zwei ihm unterstellte Partner durch ihn in das Bundesverhältnis überführt werden. Tatsächlich ist in Hosea ii 20a ein solcher Text gegeben, in dem Jahwe als der Bundesvermittler erscheint:

וכרתי להם ברית ביום ההוא
עם־חית השדה ועם־עוף השמים ורמש האדמה

„Ich schliesse für sie einen Bund an jenem Tage mit dem Wild des Feldes, mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Erdbodens."

---

[1]) M. NOTH, *a.a.O.*, S. 442f.
[2]) *A.a.O.*, S. 442.

Der Spruch hat wie der hoseanische Kontext die Form der Gottesrede. Das Ich Jahwes, der eindeutig „Höhergestellte", ist also Subjekt des Bundschliessens. Die beiden ihm unterstehenden Partner sind einerseits die Israeliten (להם), andererseits „das Wild des Feldes, die Vögel des Himmels und das Gewürm des Bodens". Vorausgesetzt ist, dass zwischen beiden Kriegszustand herrscht [1]), dass insbesondere die Israeliten sich in ihrer bäuerlichen Kultur angegriffen sehen durch wilde Tiere. Zwischen diesen feindlichen Partnern vermittelt Jahwe den Friedensschluss.

Beachtlich sind die Praepositionen, die mit der vertrauten Wendung כרת ברית verbunden werden: ... עם ... להם. Während עם deutlich zeigt, dass Menschen und Tiere die Bundespartner sind [2]), weist uns להם darauf hin, dass Jahwe nicht im gleichen Verhältnis zu den beiden Partnern steht; wohl unterstehen ihm beide, aber sein eigentliches Interesse gilt Israel (ל heisst hier „zum Besten von" „zu Gunsten von") [3]) [4]).

Das Wort Hoseas ist in Ezechiel xxxiv 25 aufgegriffen. Noth hat diese Stelle kurz in den Kreis seiner Erwägungen einbezogen [5]), weil hier von der ברית שלום gesprochen wird, die als „Bund der Aussöhnung" verstanden werden könnte [6]). Diese Deutung wird noch wahrscheinlicher, wenn man den ezechielischen Zusammenhang als eine Zerdehnung des Spruches Hosea ii 20 erkennt. Ez. xxxiv 25-28 lautet: „Ich schliesse für [7]) sie einen Bund der Aussöhnung und beseitige die wilden Tiere aus dem Lande ... Ich werde ihnen Regen geben zu seiner Zeit ... Da werden sie nicht mehr eine Beute für die Völker sein [8]), und die wilden Tiere werden sie nicht mehr fressen". Insbesondere V. 26-28 lässt noch erkennen, dass im Hinter-

---

[1]) Vgl. Gn. iii 15a.

[2]) Der Gedanke, dass Jahwe und die Tiere Bundespartner seien, ist durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen; vgl. V. bβ.

[3]) L. Koehler in Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, S. 464a, Nr. 11.

[4]) M. Noth vermutet *a.a.O.*, S. 443, in Jos. xxiv 25 liege in לעם eine verkürzte Formulierung vor, für die eigentlich anzunehmen sei: „für Jahwe und für das Volk". Nach dem in Hos. ii 20 vorliegenden alttestamentlichen Beispiel der Bundschliessung durch einen Dritten sollte man eher annehmen לעם עם יהוה.

[5]) *A.a.O.*, S. 439.

[6]) S.o., S. 316.

[7]) וכרתי להם ברית שלום; von Hos. ii 20 her ist deutlich, dass man nicht ohne weiteres übersetzen darf „mit ihnen"; so G. Fohrer, *Ezechiel*, *H.z.A.T.* I, 13 (1955).

[8]) Vgl. Hos. ii 20b!

grunde der ezechielischen Botschaft Jahwe als Bundesvermittler zwischen seinem Volk einerseits und den Mächten der Natur und Geschichte andererseits gesehen ist. Nur ist der zweite Partner nicht mehr so deutlich wie Hos. ii 20 mit עם als Bundespartner eingeführt. Dass er in Ez. xxxiv 25aβ sogar beseitigt werden kann [1]), zeigt, wie der hoseanische Gedanke von Jahwe als dem Bundesvermittler bei Ezechiel schon überlagert ist von dem viel geläufigeren alttestamentlichen Denken, nach dem die eigentlichen Bundespartner Gott und Israel sind [2]). Aber der Inhalt von Ez. xxxiv 25-29 erinnert im ganzen [3]) und die Eingangsformulierung וכרתי להם ברית שלום erinnert im besonderen so unübersehbar an Hos. ii 20, dass die Übersetzung „ich schliesse einen Bund der Aussöhnung für sie" einfach von der hoseanischen Tradition her als geboten erscheint. So sehen wir in Ez. xxxiv 25ff. einen zweiten alttestamentlichen Beleg für die Vorstellung von Jahwe als dem Bundesvermittler.

Ich vermag mich dem Eindruck nicht ganz zu entziehen, dass hinter der priesterlichen Erzählung vom Noahbund Gen. ix 1-17 ein dritter Beleg gesehen werden kann. Allerdings ist hier die Anschauung von dem durch Jahwe vermittelten Bund als der Aussöhnung zwischen der Menschheit und den widrigen Naturgewalten [4]) weit vollständiger als in Ez. xxxiv und mit theologischer Präzision überlagert von dem Gedanken des Bundes zwischen Gott und der Menschheit. Traditionsgeschichtlich gesehen erscheint hier das Thema der Bundesvermittlung durch Jahwe völlig eingearbeitet in das Thema der Bundesgewährung durch Gott. Das Vertragsdenken liegt in weiter Ferne.

Fragt man zum Schluss mit Noth [5]) nach dem Abhängigkeitsverhältnis der verschiedenen Arten von Bundschliessung, so bestätigt unsere Beobachtungsreihe die Annahme, dass die Vorstellung von der Bundesvermittlung traditionsgeschichtlich älter ist als die von der Bundesgewährung und natürlich erst recht älter als die des Bundesvertrages. Die Konzeption Begrichs wäre also für ihren

---

[1]) Anders schon V. 28 aβ, wo nicht gesagt wird, die wilden Tiere würden entfernt, sondern sie würden sie nicht mehr fressen. In V. 26f. wird das neue positive Verhältnis zu den Naturmächten am deutlichsten ausgesprochen.

[2]) Vgl. insbesondere V. 30.

[3]) Die Koppelung von Tierfrieden und Waffenruhe hat ihr Vorbild in Hos. ii 20a; vgl. aber auch Lev. xxvi 6 und das dortige Vorkommen des Begriffs שלום statt ברית in Hos. ii 20 und ברית שלום in Ez. xxxiv 25.

[4]) Vgl. V. 2,11,15!

[5]) *A.a.O.*, S. 444.

Bereich aufrechtzuerhalten, aber um eine wichtige Vorstufe zu erweitern. Die hoseanische Formulierung כרת ברית ל...עם... deutet bereits den Übergang von der vorzuordnenden ersten Stufe der Bundesvermittlung zur zweiten Stufe der Bundesgewährung an.

Wuppertal H. W. Wolff

REVIEWS

PAUL AUVRAY, *Initiation à l'hébreu biblique*. Précis de Grammaire-Textes expliqués-Vocabulaire. 269pp. Desclée & Cf. Tournay, Paris, Rome, New-York.

On sait la difficulté qu'il y a à rédiger des grammaires élémentaires destinées à un premier contact avec la langue. Pour l'hébreu Mr TOUZARD avait tenté la chose à l'intention des étudiants de langue française dans les 80 premières pages de sa grammaire, mais il y manquait des données essentielles sur les noms ségolés et les temps convertis. Mr ROBERT avait repris l'essai mais son précis a beaucoup de fautes d'impression et l'étudiant bute au départ sur les notions de phonétique. Mr P. AUVRAY a poursuivi surtout un but pédagogique et a cherché surtout à initier l'étudiant par des choix de textes, traduits et commentés, avec des notes qui peu à peu révèlent les subtilités de la langue. Ce n'est pas une grammaire complète, en fait la syntaxe est inexistante. Mais le texte est extrêmement clair et simple, la typographie très soignée et les tableaux remarquablement disposés. A peine pourrait on signaler quelques fautes comme le pual du No. 48, l'absence de *qâmeç* à *hâg* du No. 79, 3, le déplacement du *qâmeç* de *mâçâ'* au No. 74.

Le précis de grammaire a été réduit au minimum. La phonétique est introduite par des notions simples. Il n'est plus question de voyelles brèves, par contre on introduit la distinction de voyelles ouvertes et de voyelles fermées et celle de détente qui expliquerait le passage du *patah* au *qâmeç*. Mais comme ces deux voyelles sont considérées comme moyennes (12, 3) l'étudiant se demandera pourquoi on passe de l'une à l'autre, d'autant que d'après le principe émis en 10, 1 ce passage impliquerait plutôt mouvement de l'ouverture vers la fermeture. Au point de vue pédagogique il faut signaler aussi que l'étudiant butera sans préparation au § 30 sur la notion de voyelle permutable, au § 48, 5 sur la notion d'accusatif interne. En faisant les exercices il trouvera des répétitions ou non répétitions de l'article devant adjectif, sans qu'on lui ait précisé que l'article se répétait devant l'épithète. Il aura peu d'explications sur les modifications vocaliques consécutives à l'addition des suffixes. Au § 47, 3 le hiphil lui est expliqué comme la combinaison de 2 thèmes, un en *a* et un en *î* long. Le rappel de la forme primitive en *a* aurait, semble-t-il, été plus simple. Pourquoi aussi en 31. B (p. 23) renoncer au principe posé en 21.5 du *i* voyelle auxiliaire destiné à éviter deux *shewas* au début du mot?

A ce propos est-il très heureux de distinguer deux motifs dans les changements vocaliques du nom (31.2). Le cas construit s'explique comme la formation du féminin par un déplacement de l'accent; le complément du mot à l'état construit est lié à ce dernier comme l'est une désinence. Il entraîne l'accent avec plus de force, d'où une perturbation plus grande dans les voyelles. Autre question de fond: peut on expliquer le *i* sous la préfor-

mante de l'imparfait qal comme une voyelle auxiliaire (50.1)? Tous les verbes sémitiques ont ici une voyelle qui semble bien appartenir à la structure du morphème. Je regrette aussi qu'en 57.2 *yqtl* et *qtl* soient expliqués à la fois par l'aspect et le temps et qu'on dise même: „l'imparfait primitivement indique toujours le temps futur". Ceci ne permet guère de comprendre le jeu des temps convertis. L'aspect est la fonction primordiale des pseudo-temps hébreux; le temps n'en est qu'une interprétation en fonction de nos catégories. Notons enfin que la rédaction de 52. Rem. est obscure: „chute de la 2ème voyelle en syllabe ouverte".

Ces remarques n'enlèvent rien aux grandes qualités de l'ouvrage. Il est regrettable que son prix actuel soit relativement élevé car c'est un instrument clair et commode pour l'initiation qu'il a en vue. On ne saurait trop le recommander aux étudiants travaillant seuls. Ils trouveront dans les textes et exercices pratiques l'outil dont ils ont besoin.

Paris HENRI CAZELLES

BOMAN, THORLEIF, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, (Göttingen 1952, 186 pp.).

This is a book of very great interest and importance for the study of Hebrew thought, one that deserves to be read and re-read. The author carries out an illuminating comparison between Hebrew and Greek modes of thought and comes to the general conclusion that, while there is a formal difference of attitude and approach, they should be regarded as complementary, not as ultimately antagonistic. Against the opinion of PEDERSEN he argues that it is justifiable to compare Hebrew thought with Greek thought of the philosophical period, since it is not correct to use the words pre-logical or primitive in characterising the former. It will be convenient to summarise briefly the five parts into which the book is divided.

In the first part it is suggested that to use the word 'static' to describe Greek thinking as compared with dynamic Hebrew thinking is not quite satisfactory. The word 'static' is too negative. 'Harmonious' would be more appropriate. The dynamic character of Hebrew thinking is shown clearly in the so-called stative verbs which really express the end of a movement (e.g. especially the verb *hayah*). Being, in Old Testament thought, is essentially being a person, as is especially clear when we think of the being of God. For the Hebrew existence is dynamic. The difference, however, between this and Greek thought must not be exaggerated. The contrast is between movement and rest but there is power in both. In the same way we must not make too much of the contrast between *dabhar* and λόγος. *Pace* DÜRR and ALBRIGHT, the resemblance between the Greek and the Hebrew conception of the 'word' is more significant than the resemblance between the Hebrew conception of the 'word' and that of the other Oriental religions. *Dabhar* is not a nature force but is the utterance of a moral personality. λόγος has reference to meaning, to the ordered content of speech. In the λόγος of the Fourth Gospel we find a union of Hebrew and Greek thought. In the Hebrew collectives too there is a real approximation to the Platonic ideas.

In the second part, which deals with impression and appearance, it is argued that the Hebrew, as compared with the Greek, was interested less in the appearance of things than in the way they were made. In the same way the impression men made was more important than their appearance. The symbolical descriptions in the Song of Songs illustrate this. Anthropomorphism is not necessarily a sign of primitivity. The phrase „image of God" is a concentration of the concrete expressions which denote spiritual qualities of the unseen God (Hebrew thought) and is the manifestation of the unseen God (Greek thought).

The third part deals with time and space. The Greeks tended to conceive time in terms of space. For Plato time is a moving image of an eternity which like space is unchangeable. The Hebrews took time more seriously. Whereas we, following the Greeks, normally think of the future as *lying* before us, the Hebrews thought of it as *coming* after us. Both Greeks and Hebrews used the sun, moon and stars to measure time. To the former, however, they were heavenly bodies, while to the latter they were lights endowed with energy. The Greeks measured time by movements of the heavenly bodies in a circle, the Hebrews by rhythm and also by the succession of feelings. To the Hebrew consciousness made a unity of successive events in time, so that the past was alive in the present and by historical memory a people remained self-identical. From this we can estimate the importance for the Hebrews of the consciousness of God which transcends that of the individual and that of a single people and corresponds to the whole world. We should compare the importance of the concept of eternal being to the Greeks. The Hebrews regarded time as identical with the stream of events and seem also to have had the faculty of appreciating contemporaneity to a high degree. In accordance with a spatial concept of time the Greek verb, unlike the Hebrew, distinguished points in time. As regards space the Hebrews in contrast to the Greeks did not draw sharp outlines, whereas for Plato form is a means to grasp eternity. In a note on CULLMANN's view of time, Dr. BOMAN argues that we need both time and space to express the true view of Christ. It is not that the Hebrew view of time is linear and the Greek cyclical but that the Hebrew thought of time and history is having a goal. Greek thought tends to flee to the unseen world and Jewish thought to the future. In Christ both the other side and the end are realised in the here and now and in Him Greek and Hebrew thought meet. We can think of size and number either geometrically (Greek thought) or dynamically (Hebrew thought).

In the fourth part we are told that for the Hebrew things are means to ends or things act upon us, whereas for the Greek things are means to knowledge. The contrast is between instrumentalism and symbolism. In nature we experience God's power and we know His being. It is suggested that we may properly speak of God's transparence in the world as well as of His transcendence and immanence.

In the fifth and last part it is pointed out that understandably the Greeks tended to logic and the Hebrews to psychology. The Hebrew thinkers were especially interested in the problems of life. For them truth is that which is reliable. They tended to argue by repetition (cf. parallelism and the use of the infinitive absolute).

To sum up, it may be that in places Dr. BOMAN overpresses his case. His book, however, does supply a most useful corrective to exaggeration of the contrast between the Greek and Hebrew modes of thought and it contains many valuable and suggestive insights.

Edinburgh NORMAN W. PORTEOUS

RENÉ DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, 230 pp., 31 fig. et cartes.

Le problème des origines des Israélites et de leur passage de l'état nomade à l'état sédentaire est un des plus passionnants et des plus délicats qui soient. On ne peut l'aborder avec les simples données bibliques, il faut utiliser toutes les données de l'archéologie et de l'ethnologie. L'infatigable travailleur qu'est l'auteur des Arabes en Syrie avant l'Islam, Mr DUSSAUD, s'est penché à nouveau sur ces données et grâce à son immense érudition a pu non seulement exposer l'état de la question mais offrir un certain nombre de conclusions fermes.

L'histoire se répète, mais jamais identique. Les siècles écoulés nous offrent plusieurs cas de sédentarisation des nomades d'Arabie sur le pourtour du fertile croissant. S'appuyant sur l'histoire, la géographie et la linguistique Mr D. établit que les sémites qui, par vagues successives, se sont établis en Syrie Palestine sont primitivement des Arabes, quelques transformations qu'ils aient subies au cours de ce processus. Mais il montre également, contre WELLHAUSEN, qu'on ne peut se représenter cet établissement sur le modèle de la conquête musulmane. Pour s'en faire une idée l'auteur procède méthodiquement en étudiant les autres sédentarisations de sémites que nous pouvons connaître: Nabatéens, Palmyréniens, Lihyanites, Thamoudéens, Safaïtes, ces derniers en étant restés à l'élevage du bétail. L'exposé de Mr D. se garde d'être systématique et se tient volontairement très près de la documentation archéologique et des textes bibliques ou épigraphiques.

Mr DUSSAUD tire de cette documentation beaucoup d'éléments nouveaux permettant d'établir la persistance des formes du culte sémitique primitif chez les peuples ouest-sémitiques. Ce sont les dernières pages, sur les Hébreux-israélites, les Araméens et les Cananéens qui retiendront le plus les lecteurs de *Vetus Testamentum*. Mr DUSSAUD a un vocabulaire très radical. Il parle constamment de „légendes patriarcales", de chapitres du livre de Josué „entièrement inventés", „pris en flagrant délit d'erreur", „d'artifice" dans l'histoire de la naissance d'Isaac, d' „abus de langage" quand la Genèse parle de Ramsès ... Je préférerai pour ma part des termes qui respectent davantage l'originalité des genres littéraires et modes de pensée de l'ancien Orient et laisse davantage entrevoir le fonds social et religieux d'où ont procédé ces textes et que justement les travaux de Mr DUSSAUD contribuent puissamment à dégager. Mais le tout est de s'entendre sur les mots et de recueillir précieusement les données qui nous sont offertes et seront les éléments de toute synthèse future.

Pour Mr DUSSAUD, les „Israélites ne sont qu'un rameau détaché des

Cananéens". Il y a un fonds commun de culture dont ont procédé les récits patriarcaux; les généalogies et les procédés de style sont bien antérieurs à l'époque royale et le culte d'El est bien attesté, avec le vocabulaire afférent, dans les textes de Ras Shamra. Abraham nous est décrit tout d'abord comme un nomade et les routes des tribus caravanières en Syrie donnent une idée des déplacements de son camp. Son premier-né, Ismaël, est aussi un nomade et l'étude de la descendance d'Ismaël que nous donne Mr D. constitue, à mon avis, certaines des plus intéressantes pages du livre. Le clan de Jacob s'accroche au sol comme certains Hapiru des textes d'Alalakh et Mr D. est favorable à l'identification Hapiru-Hébreux. Enfin les Araméens sont maintenant connus sur toute l'étendue du IIème millénaire, ils rayonnent sur la Syrie vers le Nord (Sam'al) et le Sud (Beney-Yaminî), ils fréquentent les sanctuaires et seront liés aux Israélites. Ceux-ci connaissent un Dieu Yaw, orthographié de différentes manières, et Mr D. a tout à fait raison d'admettre que le nom de Yaw(é) est antérieur a Moïse. Reste à savoir si Ex. iii 13s. „représente une curieuse explication théologique du changement de divinité et de culte", ou si c'est l'écho d'un apport religieux opéré au Sinaï, le Dieu des Patriarches et de la mère de Moïse étant désormais connu comme le Dieu efficacement présent et existant. Mr D. se refuse à admettre le monothéisme de Moïse. Ne serait-il pas d'accord pour voir là une question mal posée? La question du monothéisme ou du polythéisme est une question de philosophie et les Israélites au temps de Moïse ne se posaient pas de question de philosophie. Ils se posent un problème religieux. Les dieux sont pour eux non des idées mais des forces cosmiques conçues comme personnelles, qui agissent sur la vie de l'homme. — A ce titre l'Égypte et ses dieux étaient des réalités; mais elles ne devaient pas entrer en ligne de compte dans la pensée et la volonté de Moïse qui entendait bien n'obéir qu'au seul Yahvé et considérait les forces d'Égypte comme subordonnées à ce seul Yahvé. De même Mr D. comme Mr Lods ont tout à fait raison de distinguer monothéisme spéculatif égyptien et monothéisme religieux israélite (p. 196), mais nier le rôle de l'Égypte aux origines d'Israël et de l'oeuvre de Moïse me paraît rendre très difficile l'explication de l'apparition, aux origines même d'Israël, de ces formules impératives: „Tu feras ceci, tu ne feras pas cela", formules qui s'expliquent beaucoup mieux par la rencontre entre la croyance à l'action directe du Dieu des pères et la morale de sagesse égyptienne que par toute autre hypothèse. Semblabes formules ne se trouvent point dans la législation cunéiforme comme l'a montré M. Alt. Certes c'est avec Salomon que les scribes et leur sagesse s'installent à Jérusalem, au temps de la rédaction de la Succession de David et probablement du Jahviste, mais ces écrits supposent déjà l'existence des formules impératives et des contacts avec le grand voisin du Sud à la culture prestigieuse. La grosse question est de savoir qui a véhiculé dans l'Israël des origines cette influence égyptienne, comme de savoir qui représente l'élément cananéen auquel Israël doit sa langue, et quel l'élément araméen auquel il doit ses traditions sur Jacob „l'araméen errant" du Deutéronome. La ligne même des observations et de la recherche de Mr Dussaud conduit à voir dans la geste patriarcale et l'épopée de la conquête le résultat d'une synthèse ou de synthèses de traditions dont il faut

rechercher pour chacune le milieu sociologique, avant de reconstituer l'histoire des tribus et la constitution de la monarchie. C'est ainsi que le problème de la date de l'Exode paraît devoir être dissocié en deux suivant qu'il s'agit des traditions du Sud ou du Nord. La date de 1450 est bien peu satisfaisante au regard de l'histoire égyptienne, et est-il sûr qu'il y ait un tel hiatus entre les récits patriarcaux et l'Exode si l'on voit dans la Genèse un effort de synthèse de traditions diverses autour d'Abraham alors que certaines lui étaient postérieures? Je pense à celles qui parlent des Philistins.

On peut regretter que pour Pétra Mr D. n'ait pas utilisé les travaux de G. et A. Horsfield et leurs magnifiques photographies publiées dans le *Quarterly Statement of the department of Antiquities of Palestine* de 1938 à 1941 (voir en particulier les obélisques, Vol. VII, Pl. XXXVII); et signalons qu'il faut lire Crowfoot et non Crawfoot (p. 88), la seule faute d'impression que j'ai relevée dans ce livre très soigné. Par son information et l'ampleur de ses vues le livre de Mr Dussaud montre la ligne de recherches qui s'impose.

Paris H. Cazelles

Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé 1955, 275 pp., plus index des passages bibliques.
Fr. fr. 1000.—, 1350.—.

A une époque où l'on se rend nettement compte que la clé de l'intelligence des textes bibliques se trouve dans leur sens théologique, le lecteur français manquait jusqu'ici d'ouvrages de théologie biblique, surtout pour l'Ancien Testament. Il y a déjà quelques années que P. van Imschoot avait entrepris de combler cette lacune mais son ouvrage reste encore inachevé. E. Jacob, professeur à l'Université de Strasbourg vient de nous donner un excellent instrument de travail. Les dimensions de l'ouvrage interdisaient une discussion poussée de chaque passage. C'est une synthèse des textes bibliques qui s'expliquent les uns par les autres grâce à des références judicieuses. En tête de chaque chapitre, une bibliographie sérieuse, sans être écrasante, permet de pousser plus avant l'enquête à la lumière des travaux récents sans négliger les oeuvres fondamentales du passé. L. Dürr a la place qui lui revient.

La tâche la plus difficile pour l'auteur d'une théologie biblique est peut-être le choix du plan. Ce choix implique une option sur la notion centrale qui éclairera l'ensemble des textes. Avec Sellin et Köhler, Van Imschoot groupe les question théologiques sous trois chefs principaux: Dieu, l'homme, la rencontre finale de Dieu et de l'homme dans le jugement divin et le salut. W. Eichrodt, auquel avec raison E. J. renvoie souvent, avait pris comme point de départ la notion biblique d'alliance quitte à la déborder, comme il convient, dans ses IIIème et IVème parties. Laissant de côté le plan plus historique de Procksch, E. J. reprend les deux points fondamentaux de Sellin et Van Imschoot, Dieu et l'eschatologie, mais il marque davantage le caractère théocentrique de la seconde partie qu'il intitule „Dieu et le monde" et il prend grand soin d'éviter le classement des

attributs divins en métaphysiques et moraux pour ne garder que le seul vocabulaire biblique.

Aussi, après quelques considérations sur l'histoire de la théologie biblique et sa place dans les études d'exégèse de l'Ancien Testament et de la Théologie, la première partie est-elle consacrée aux „aspects caractéristiques du Dieu de l'Ancient Testament" connus par les noms divins (El, Yahveh, Baal, Adon, Mélék, Ab...), les manifestations divines (ange de Dieu, Face de Dieu, gloire de Dieu, nom de Dieu) et les attributs divins (sainteté, justice, fidélité, amour, colère et sagesse). L'idée de centrer la révélation sur la notion de Dieu vivant paraît heureuse, même si la formulation biblique soulève quelques problèmes sur lesquels il faudra revenir.

Les pages les mieux venues sont celles où l'auteur montre que la révélation du Nom ne supprime pas le mystère („ce n'est pas une fin de non-recevoir que Yahweh oppose à Moïse", p. 40), celles où il expose avec tous les nuances désirables le monothéisme israélite (51), celles où le sacrifice est rattaché à la sainteté divine („Le sacrifice a pour but de communiquer quelque chose de la force de vie qu'est la sainteté divine" 73). De même, les pages denses et nuancées sur le nom de Yahvé „nom déjà connu de Moïse qui ... se découvre à lui chargé d'un contenu dont il était loin de soupçonner toute la richesse". J'hésiterais toutefois à définir l'existence comme une simple concept de relation. Pour l'ange de Yahvéh il eut fallu, semble-t-il, tenir compte du rôle des envoyés divins dans les textes d'Ugarit.

N'eut-il pas aussi fallu tenir davantage compte du contexte oriental et de la date respective de chaque texte biblique pour définir la notion de justice (*Tsedâqâh*). Kautzsch ne pouvait guère le faire en son temps, et il définissait cette notion par référence à une norme. Mais ni les textes d'Ugarit ni l'inscription d'Ahiram, ni Deut xxxiii 19 ne semblent se référer à une norme. A mon sens il eut fallu commencer par rappeler ce que dit E.J. au haut de la p. 79: „le *tsédéq*... est l'une des principales attributions de ceux qui sur la terre sont les représentants les plus qualifiés de Dieu, le roi et le Messie". Assurer le *tsédéq* au peuple est une charge royale, c'est uniquement à une certaine étape du développement théologique d'Israël que cette fonction sociale est rattachée à la Loi et à l'alliance, et c'est parce qu'elle est primitivement indépendante d'une notion juridique qu'elle s'en détache à nouveau sur le tard. Les *Tsideqôt* de Jud. v 11 ne sont pas rattachées à une victoire du juste juge, mais se trouvent dans un contexte, d'ailleurs difficile, de phénomènes de nature (la racine *ṣ'b* veut dire „puiser de l'eau"). Les sacrifices *tsédéq* de Deut. xxxiii 19 sont des sacrifices qui, suivant la mentalité antique et même la conception du Jahviste (Gen. viii 22) assurent le rythme saisonnier favorable à la vie humaine. Sur Is. x 22 je me suis expliqué longuement et ne crois pas possible la traduction proposée par l'auteur.

La *héséd* également ne semble avoir été rattachée à la notion d'alliance qu'à une certaine étape du la théologie biblique. C'est l'avis de E.J. Mais je crois qu'il place trop tôt ce rattachement. Je ne crois pas qu'on puisse en trouver de trace avant Osée. C'est lui qui en ii 21 fait audacieusement de la *héséd* une donnée de la nouvelle alliance. La première était fondée sur le *tsédéq* et le *mishpâṭ*, fondements des sociétés orientales monarchiques, les

nouvelles fiançailles qu'entrevoit le prophète seront de plus établies sur *héséd* et *rahamîm*. L'association de ces deux mots montre bien qu'il s'agit là d'un amour profond évoqué par l'amour maternel. L'auteur a tout à fait raison de rapprocher le *héséd* prophétique du *héséd* de Lév. xx 17. Ce dernier évoque des fautes d'inceste et d'impudeur (cf. Prov. xiv 34, xxv 10) qui portent atteinte à ce que l'intimité familiale a de plus caché. C'est le même complexe d'où est venu la phrase „dévoiler la nudité de son père". Le sens original du mot n'est donc pas a chercher du côté de la „force". Les textes cités p. 82 sont tardifs. Is xl 6 est en dépendance d'Osée vi 4 et les Psaumes paraissent plutôt dire que Yahweh n'a pas pour seul attribut la force, mais aussi la *héséd*. Comme le dit E. J. il faut penser au „sentiment naturel qui fait que, sans contrainte légale, on use de bonté, d'indulgence pour les membres de sa famille". Aussi traduira-t-il lui même le mot en 1 Reg. xx 31 par „clément" (p. 178, n. 1). Quand Lot dit à son visiteur (Gen. xix 19): „Tu as eu une grande *héséd* à mon égard", il ne semble pas qu'il s'agisse là des lois de l'hospitalité puisque c'est Lot qui recevait et non l'ange, il fait bien plutôt allusion à une disposition profonde qui fait que dans une famille un membre aura pour principale préoccupation de „conserver l'autre en vie". Quand David veut montrer une grande *héséd* envers le roi des Ammonites (2 Sam. x 2) il ne s'agit pas tant de maintenir des relations loyales entre les deux peuples que de consoler, c'est à dire de soutenir l'autre dans son épreuve (*nihem*). Dans le texte de la succession de David (2 Sam. xv 20) il n'est pas sûr qu'il s'agisse de la *héséd* de Yahvé: David en renvoyant Ittai fait appel au sens de sa solidarité tribale qui doit lui faire préférer ses frères au roi. La ligne esquissée par H. J. Stoebe en *VT* II, 244-254 (et non 224s.) me paraît donc la bonne. Quand l'Elohiste attribue la *héséd* à Yahvé (Ex. xxxiv 7) c'est pour indiquer que le Dieu d'Israël fera plus que respecter l'alliance: il pardonne après la rupture et c'est pour indiquer toute la profondeur de la volonté bienveillante de Yahvé que Osée et tous les textes qui en dépendent font de la *héséd* de Yahve le fondement de la nouvelle alliance. Mic. vi 8, et Jér. xxxi 3 vont dans le même sens.

De même il paraît difficile d'admettre que l'amour de Dieu „soit l'attitude d'un supérieur à l'égard d'un inférieur" (p. 86) et que l'amour selon l'Ancien Testament soit à ramener „à une éducation lente mais certaine de son peuple" par Dieu (p. 89). C'est par une préoccupation semblable qu'il faut, sans doute, expliquer la phrase où l'auteur ramène l'alliance au „choix par un supérieur d'un autre être". Ces définitions ne laissent-elles pas échapper ce qu'il y a de plus fondamental dans ces notions? E. J. semble redouter qu'il y ait de la mystique dans l'Ancien Testament „car la mystique implique une suppression du temps". Il est vrai que de nos jours certains définissent la mystique comme une identification avec Dieu. Mais cette définition est, elle aussi, abusive. Si on évite cette formule hallagienne, on verra dans la mystique une vie authentique avec Dieu non pas un négation de la loi (p. 220); cette union de vie paraît bien être le but du Dieu de l'Ancien Testament. Union de vie impliquant union des désirs et des volontés, la mystique et l'image du mariage sont alors tout à fait en situation. Je ne crois pas du tout que l'éon futur soit caractérisé par la suppression du

mariage. Ni Aqiba dans le judaïsme, ni St Paul dans le christianisme n'auraient admis cette manière de voir les choses. „Le but de l'action divine est de maintenir et de créer la vie" dit plus loin E. J. Il semble que l'on puisse ajouter: d'élever la vie de l'homme à l'union à la vie de Dieu. N'est-ce pas le sens de la formule „Soyez saints parce que je suis saint" (Lév. xx 26), „Je suis Yahvé qui vous sanctifie" (id. 6). A propos de la Sagesse de Dieu enfin, l'auteur dit des choses excellentes, mais je préfère sa définition de la p. 95 „art de réussir" à celle qui ouvre le paragraphe: „universalité de sa connaissance (de Dieu) et toute puissance de son action". Ce dernier aspect n'est pas primitif et il n'est même pas sûr que ce soit le sens dans le récit de la succession de David où Jonadab est dit „sage" en 2 Sam. xiii 3; c'est surtout une vertu de gouvernement. De même l'identification de la Sagesse et de la Loi dans les écrits tardifs paraissent être plus un élargissement ou approfondissement de la notion de Loi, qu'un „rétrécissement de la Sagesse".

Nous avons de très beaux chapitres, avec des formules fort bien frappées, pour décrire les moyens d'action de Dieu, en particulier l'esquisse sur le développement historique de la notion de *ruah* (p. 132). „On peut donc dire que l'esprit, c'est Dieu lui même qui déploie son activité créatrice et salvatrice" (p. 100); de fait, les deux textes cités (p. 101) ne parlent pas d'anéantir les hommes. E. J. cite avec raison le passage capital d'Ezéchiel (xxxvi 22-28) où l'action de l'esprit ne sera plus „une manifestation de force passagère, mais une régénération qui sera le pendant du rôle créateur de l'esprit dans la nature" (p. 102). Ce don de Dieu durable est ce que la théologie catholique appelle la grâce sanctifiante. On trouvera également de belles pages, bourrées de citations, sur Dieu créateur du monde. Ici cependant j'hésiterais à orienter vers l'alliance toute la théologie biblique de la création; je crois en particulier le récit jahviste et celui de la succession de David moins centrés sur la notion d'alliance que sur celle de fécondité, de bénédiction divine et de promesse. Peut-on dire d'ailleurs que l'alliance est éternelle tandis que la création prendra fin? Is. xxxiv 4 est suivi par Is. xxxv sur le nouvel exode. L'alliance, rompue (Os ii 4) sera remplacée par une nouvelle (Jér. xxxi 31) comme les cieux et la terre seront remplacés par terre et cieux nouveaux (Is. lxvi 22): il y a similitude.

Cette question de la création est connexe à celle des rapports entre l'homme et la nature. „Dans la religion hébraïque, dit E.J., il n'y a pas de lien entre l'homme et la nature" (p. 124). Il précise ensuite sa pensée: „aussi le salut pour lui ne consiste pas dans l'adoration de la nature mais dans sa domination". La formule me paraît toutefois inexacte. L'homme de l'Ancien Testament est profondément lié à la nature, sa vie suppose une végétation, il est „souffle de vie" comme les animaux, la rédemption du Second-Esaie est un désert qui reverdit et l'eschatologie de Daniel est une résurrection et non un départ vers un autre monde. Aussi il me semble que si les Patriarches et les exilés n'étaient que des étrangers cet état a toujours paru aux auteurs bibliques un état violent que justement la grâce de Dieu doit surmonter. Le Seigneur établira son règne sur terre et y assurera un établissement durable, un „lieu de repos" à la communauté de ses fidèles. La ligne biblique est celle de la venue de Dieu sur terre et non du départ

de l'homme. L'homme né de la terre est appelé à être fils de Dieu, „image et ressemblance", et ces deux mots nous paraissent aller plus loin que ne l'admettrait E. J. D'après la structure même de Genèse i, c'est une participation à la vie du créateur, de sa domination et de son action sur le monde, mais aussi de son repos final, l'image du sabbat appliquée à Dieu venant du chômage hebdomadaire que les israélites pratiquaient bien avant la rédaction de ce chapitre. Je crois en effet Gen. i postérieur au Ps. civ déjà très théologique, mais qui est littérairement à mi-chemin entre le naturisme de l'hymne d'Aménophis IV et la rédaction si structurée de Gen. i. Le Ps. viii paraît également une étape entre les vues de Gen. ii-iii et celles de Gen. i. Pour tout dire, la destinée de l'homme selon la Bible ne me semble pas celle d'être un „ambassadeur" de Dieu, mais d'avoir une vie commune avec Dieu jusqu'au plus intime de ses pensées et de son coeur. L'auteur dit ailleurs excellemment: „Le temple ... et le serviteur de Yahweh ... sont l'un et l'autre au service d'une même cause, la réalisation dans le monde de la présence de Dieu et de la permanence de sa grâce" (p. 169).

Un des apports de E. J. qui me paraît le plus important serait son étude des institutions. Ses pages sur les rapports du prophétisme et du culte (199) et sur le temple (211) sont particulièrement bien équilibrées. Je ne crois pas que la logique de certaines tendances de la religion hébraïque l'entraînait vers une religion plutôt acultuelle (p. 209) puisque la loi débouche sur la législation sacerdotale; l'auteur, au milieu de formules qui paraissent moins heureuses, met en relief toute la valeur du sacrifice quand il y voit „l'acte par lequel Dieu révèle et communique sa force de vie" (p. 218). En tous cas, à propos des ministères religieux, le Roi, le Prophète, le prêtre (héritier de l'un et de l'autre, p. 202), le Sage, l'auteur pose des jalons, un peu insuffisants à notre avis (je pense surtout à la théologie du sacerdoce dans le code sacerdotal), mais qui indiquent la méthode et la ligne à suivre.

Malgré l'intérêt des pages sur l'eschatologie nous arrêterons là cette recension, déjà trop longue, mais le livre méritait cette longueur. Je serais pour ma part assez réservé sur le mythe de *l'Urmensch* dans l'Ancien Testament et attribuerais davantage à l'idéologie royale. Je crois que la monarchie de Jérusalem, à la différence de Samarie, avait beaucoup pris aux notions égyptiennes et que la tâche des prophètes a consisté à décanter cette idéologie sous l'influence des traditions mosaïques sans jamais supprimer le caractère religieux du Messie, héritier des promesses divines. Là encore j'aurais aimé que l'auteur situe davantage les textes dans un développement historique de la théologie biblique. Il le fait d'ailleurs souvent.

Signalons pour finir quelques erreurs typographiques, elles sont rares. P. 43 Yahweh *elo he*; p. 44 n. Jahweh de; p. 55 *se'irîm* au lieu de *se'irîm*; p. 80, *'elohe mihspat*; p. 134 n. 2, la date de publication et la pagination manquent; p. 136, Toutmès II (pour III); p. 209 n. 3. Les articles de R. Tournay se trouvent en *Rev. bib.* 1948 p. 403-437 et 520-543, non pas dans *Vivre et Penser*, 1ère série.

Paris HENRI CAZELLES

Czesław JAKUBIEC, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa, „Pax", 1954, 264 S., Pol. zl 25,—.

Der Autor bietet in dieser „*Einleitung in die Bücher des AT*" einen beachtenswerten Beitrag der polnischen at. Wissenschaft und füllt gleichzeitig eine fühlbare Lücke auf diesem Gebiet der dortigen Forschung aus. Seiner ganzen Orientierung nach erweist er sich als ein treues Glied der katholischen Kirche und verteidigt in allen Streitfragen den offiziellen Standpunkt seiner Kirche durch Hinweise auf päpstliche Enzykliken und Beschlüsse der Bibelkomission, so dass auch ein Nichtkatholike manchen wertvollen Hinweis darin finden kann. Unter den Versionen des at. Kanons steht ihm in erster Reihe die Vulgata, mit der er auch die Apokryphen als „deuterokanonische" Bücher annimmt, und die Bezeichnung „Apokryphen" für die Pseudepigraphen anwendet.

Das Buch zählt insgesamt 47 Kapitel, die mit einer Erklärung des Namens des AT (I.) und der Entstehung des Kanons (II.) beginnen, um dann überzugehen zu Erwägungen, welche Version den ursprünglichsten Text bietet (III.), worin die jüdische, christliche und modern-wissenschaftliche Auffassung der Inspiriertheit der hl. Schrift sich unterscheiden (IV.) und welche Arten von Zutritt zum biblischen Text vorhanden sind (V.). Vom Kap. VI. an werden dann die einzelnen Bücher des AT in der Reihenfolge der Vulgata (bis XLVII.) besprochen. Am Anfang jedes Kapitels wird die betreffende Literatur in Auswahl angeführt, und zwar zuerst die katholische und nachher in Klammern etwas von der „akatholischen", die stellenweise in Fussnoten zum Texte ergänzt wird. Eine strenge Unterscheidung zwischen katholisch und „akatholisch" ist für den Autor überhaupt bezeichnend. — Im ganzen gesehen ist er mit der literarkritischen Problematik gut vertraut, wenngleich es öfters den Fachgenossen schwer fallen würde seine Schlussfolgerungen anzunehmen.

Gleich im Vorwort betont der Verfasser, dass es sich ihm um die Darbietung eines positiven Bildes, ohne überflüssigen wissenschaftlichen Ballast, handelt (S. 5). Die hl. Schrift bildet ein untrennbares Ganze, wo man jeden einzelnen Abschnitt nur im Zusammenhang mit den anderen richtig verstehen kann, wie bereits das Tridenter Konzil beschlossen hat, mit der Begründung, es gäbe nur einen Gott, der sich wie im Alten, so im Neuen Testament offenbart hat (13f). Für den dauernden Wert des AT zeugt vor allem die Tatsache, dass selbst Jesus Christus und die Apostel sich auf sein Zeugnis berufen (12), die „deuterokanonischen", von den drei afrikanischen Synoden in den Jahren 393-419 angenommenen, Schriften inbegriffen. Hieronymus' ablehnenden Standpunkt bezeichnet er als „private Meinung" und deshalb unverbindlich (19).

Auf die Frage, welche der drei wichtigsten at. Versionen am nächsten dem vermutlichen Urtext steht, antwortet er nach einer gut informierenden Beschreibung des Masoretischen Textes, der Septuaginta und der Vulgata (22ff) — mit einem Exkurs über die polnischen Bibelübersetzungen, der katholischen aus der Vulgata, der „akatholischen" aus dem Hebräischen (30f) — durch einen Hinweis auf die Vulgata als eine Synthese beider anderen Versionen, in denen er selbständige Textformen sieht (31ff). Die Glaub-

würdigkeit der Vulgata ist durch die Kirche legalisiert; eine legalisierte Übersetzung hat den Wert des Originals (33). Somit geht er zur Frage nach der Inspiriertheit der hl. Schrift über, hinweisend auf die Enzykliken *Providentissimus Deus* 1893 und *Spiritus Paraclitus* 1920, die den katholischen Standpunkt über die Mitarbeit Gottes und des Menschen bei der Verfassung der hl. Bücher klarlegen (37), gleichzeitig mit den modernen wissenschaftlichen Schlussfolgerungen polemisierend. Scharf unterscheidet der Verfasser zwischen Offenbarung und Inspiration. Dem Inhalt nach ist die Botschaft der hl. Schrift unfehlbar, die Form ist dagegen Menschenwerk, auch bei der Vulgata. Die Inspiriertheit bezieht sich demnach auch auf die durch die Kirche approbierten Übersetzungen; vgl. *Divino afflante Spiritu* 1943 (39).

Im Kapitel VI. geht der Autor von der Geschichte des Kanons zur literarischen Analyse der einzelnen Bücher über. Bei seiner Behandlung der Tora merkt man, dass er über die verschiedenen Formen der Quellentheorie gut im Bilde ist, aber für ihn ist wichtiger der theologische Zutritt. Die Autorschaft von Mose sieht er durch das Zeugnis des NT nachgewiesen; ausserdem fiel das entscheidende Wort im Beschluss der Bibelkommission im J. 1906: *substantialiter mosaica authentia et integritas Pentateuchi* (51). Dadurch soll eine etwaige Mitwirkung späterer Autoren oder Redaktoren nicht ausgeschlossen werden. Aber die schreiben in demselben Geist, ebenfalls inspiriert, so dass ihrem Inhalt nach die Botschaft des Pentateuchs authentisch mosaisch ist (54).

Bei dem Buche Josua hebt Prof. Jakubiec hervor, dass es sich da in erster Reihe nicht um einen historischen Bericht, sondern um eine religiöse Botschaft handelt. Deshalb wird die Landnahme als eine einheitlich vollbrachte Tat dargestellt — als Beweis der Wahrhaftigkeit Gottes Verheissungen — ohne Rücksicht auf die Datierbarkeit der geschilderten Ereignisse. Dabei setzt er, sowie bei den folgenden Büchern, ältere historische Quellen, die dann später bearbeitet wurden, voraus. Den Abschluss des ganzen zweiten Teiles des palästinischen Kanons versetzt er ins 6. Jh. v. Chr., und des dritten in die Zeit Nehemias (15), die „deuterokanonischen" Bücher allerdings n i c h t inbegriffen. Bei der Datierung Esra — Nehemia setzt er Esra (um 458) vor Nehemia (um 445; S. 108).

Die Psalmen haben ihre letzte Redaktion vor der Verfassung der Septuaginta durchgemacht. Die Überschriften sind nicht authentisch, aber jedenfalls älter als die LXX und deshalb mit allem Ernst aufzufassen (131). Ungefähr die Hälfte der Psalmen stammen von David, darunter auch Ps. ii, xv, xvii, xxxi, lxviii, cix nach dem Beschluss der Bibelkommission (133). Die Psalmen der Korahiten bilden liturgische Begleittexte zu verschiedenen kultischen Handlungen, die Psalmen Asaphs sind — nach Jakubiec — vorwiegend didaktische. Die Wallfahrtslieder behandeln die Rückkehr aus Babel und sind demnach nachexilisch. Die jüngsten biblischen Psalmen stammen aus der Zeit Esras und Nehemias; makkabäische gibt es im AT nicht (135). Eine besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor den messianischen Psalmen (137f).

Das Hohelied wirft die Frage nach der Autorschaft Salomos auf. In seiner heutigen Form ist das Hohelied jedenfalls nicht als eine Dichtung

Salomos aufzutassen, nichtsdestoweniger befasst sich JAKUBIEC ausführlicher mit diesem König und seiner idealen Liebe zur Sunamittin (vgl. 1 Kön. i 1-4), die er im Sinne von Deut. xxii 30 allerdings nicht ehelichen konnte (141f). Ferner wird der Leser mit den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Hoheliedes vertraut gemacht, mit der alegorischen (Jahwä — Israel, Christus — Kirche), der mystischen (Gott — Seele) und Marianischen (Gott und die Jungfrau Maria; 143). — Bei allen Megillot vermissen wir aber einen Hinweis auf die betreffenden synagogalen Feiertage, deren Lektüre sie bildeten.

Das Buch Jesus des Sohnes Sirachs ruft beim Verfasser die Frage hervor, weshalb es von den Juden nicht in den Kanon aufgenommen wurde, wo es doch unstreitbar aus dem Geiste der Tora entsprossen ist. Er meint, der Grund dessen wäre die Beliebtheit des Buches unter den Christen gewesen (161). Weder da, noch bei einem anderen „deuterokanonischen" Buche stellt er sich jedoch die Frage, ob nicht der Geist dieser Bücher doch ein anderer als bei den kanonischen ist, z.B. bei Sirach gerade sein Ich! Er hat geschrieben, weil er wollte, nicht weil ihn Gott es befohlen hätte ...

Die Weisheit Salomos interessiert den Verfasser hauptsächlich wegen ihres Einflusses auf die christologischen Glaubensformeln des Apostel Paulus in seinen Briefen an die Korinther und Kolossäer (166). — Es wäre noch manches zu erwähnen, z.B. dass Kap. XXI. zusammenfassend über die formelle Seite der Lehrbücher, über die israelitische Poesie und Weisheitsliteratur usw. handelt. —

Mit dem Kap. XXIX treten wir an die prophetischen Bücher, d.h. an die vier grossen und zwölf kleinen Propheten in der kirchlichen Auffassung heran. Da beschäftigt sich der Verfasser mehr mit der Frage der Authentizität der Bücher als bei den früheren, aber eine besondere Aufmerksamkeit widmet er christologischen Motiven, die er allerdings gelegentlich auch früher schon, mit der Genesis beginnend, verfolgt hat.

Dass das Buch Jesaja aus 2-3 Teilen besteht, ist dem Verfasser bekannt, aber noch kein Beweis für eine Mehrheit der Autoren. Wie hätte der Name eines Propheten ganz spurlos ins Vergessen geraten können, fragt er. Die ursprüngliche Prophezeiung konnte doch auch nur später von jemandem anderen bearbeitet worden sein! Vgl. das Dekret der Bibelkommission aus dem J. 1908 (182).

Beim Buche Jeremia dagegen proklamiert er ausdrücklich, dass es nicht vom Propheten geschrieben wurde, ja dass auch Baruch es nicht ganz, sondern nur bis zum Kap. xxvi verfasst hat, wie man aus dem Unterschied zwischen dem Masoretischen Text und der LXX schliessen kann (190). Dafür schreibt er dem Propheten die Autorschaft der Klagelieder, in Berufung auf 2 Chron. xxxv 25 und die LXX, zu (193).

Hesekiel ist ein Zeitgenosse Jeremias; scharf wird jeder Verdacht eines psychopathischen Zustandes des Propheten abgewiesen (199).

Daniel, obwohl bei den Juden unter den Ketubim, wurde durch die Kirche mit Recht zu den grossen Propheten gereiht, nach JAKUBIEC. Der Ursprung des Buches ist höchst problematisch und geht auf mehrere Autoren im 5. bis 2. Jh v. Chr. zurück, vgl. auch die Zusätze in der LXX. Der Kern des Buches stammt jedoch von Daniel, aus dem Ende des

Babylonischen und dem Anfange des Persischen Grossreiches (214ff).

Die Kleinen Propheten sieht der Verfasser in folgender Reihenfolge: Der älteste ist Obadja, aus dem 9. Jh (218), und fast gleichzeitig Joel (220). — Dann folgt Amos um 750, und Hosea (226). Die Drohworte Am. i-ii teilt er nicht in ursprüngliche und sekundäre, sondern geht aus ihrer Zahl „7" und der Symbolik dieser Zahl aus: „7" bedeutet das All, vor dem Gericht Gottes stehen also alle Völker und Israel in ihrer Mitte (224 und Anm. 5). — Hosea stellt eine Kompilation und keine ursprüngliche Schrift vor (229). — Vom Propheten Jonas berichtet bereits 2 Kön. xiv 25, aber von ihm selbst stammt höchstens Jon. ii. In seiner heutigen Gestalt will das Buch keine historische Erzählung sein, sondern ein Zeugnis der Allgemeinheit des Heils. In seiner vorliterarischen Form wurzelt es als Ganzes im 9. Jh (233). — Micha stammt aus den Jahren 736-700 und stellt heute ein Werk eines Redaktoren der Worte Michas vor (237). — Nahum führt uns in die Zeit um 616; der Prophet ist nicht nur ein judäischer Patriot, sondern vor allem ein Verteidiger der Gerechtigkeit Gottes (240). — Habakuk wurde um das Jahr 606, d.h. um die erste Deportierung unter Joakim, verfasst (242). — Zefanja schrieb vor der Josianischen Reform im J. 621 und war Zeitgenosse Jeremias (244). — Haggai wirkte 521-485 (246). — Sacharjas Prophezeiungen sind zu verschiedenen Zeiten entstanden; Kap. vii und viii in den Jahren 519 und 517, vgl. Esra v 1 (250), der Rest des Buches im 8. -3. Jh? (251). Bei Sach. xii 10 befasst sich der Autor mit den Unterschieden zwischen den alten Versionen und weist darauf hin, dass die Prophezeiung im 1. Jh n. Chr. in Erfüllung getreten ist, vgl. Joh. xix 37 (255). — Maleachi würde als anonyme prophetische Schrift isoliert dastehn, was der Verfasser für ausgeschlossen hält. Deshalb hält er die Bezeichnung für den Namen des Propheten, der zur Zeit Nehemias gewirkt hat (258) und durch Kap. iv 4-6 auf Johannes den Täufer hindeutet, vgl. Mat. xi 10, Luk. vii 27. —

Der stark konservative Zug des besprochenen Buches wird niemanden irritieren, der mit den örtlichen Verhältnissen vertraut ist [1]). Der Autor gibt den Errungenschaften moderner Forschung nur dort nach, wo selbst im katholischen Lager eine andere Auffassung nichtmehr festgehalten wird. Gedenken wir aber dessen, dass sein Buch auch Nichtfachgenossen bestimmt ist, dann werden wir ihm unsere positive Wertung nicht versagen, besonders da, wo der Autor bemüht ist die Heilstaten Gottes dem Leser klar vorzulegen, deren Ziel Gott seit Ewigkeit bestimmt hat, zu dem er sein Volk, seine Kirche mit fester Hand unter allen Verwandlungen der Zeiten führt.

Praha MILOS BIČ

---

[1]) Vgl. unseren Bericht über *Das at. Studium in Polen in den Nachkriegsjahren*, *VT* II, 181-183.

E. Zolli, *Guida all'antico e nuovo testamento*, Milano, Garzanti, 221 p.

Ce petit volume est en quelque sorte le testament spirituel de E.Z. décédé le 2 Mars 1956. L'auteur qui a eu l'occasion de collaborer à V.T. s'efforçait dans son enseignement de faire connaître a nos contemporains la pensée de l'ancien Testament et du judaïsme. Ce petit livre est avant tout une introduction a la pensée de la Bible plus qu'aux problèmes critiques. L'auteur les connaissait, on peut s'en rendre compte par exemple dans son histoire du canon. Il passe cependant très rapidement sur la critique du Pentateuque, les différentes parties d'Isaïe et l'authenticité des ch. ix-xiii de Zacharie. Tout le monde n'admettra pas qu'Isaïe ait opposé à la „sacralité lévitique" „la sainteté de Dieu" (p. 34) ou que le cantique soit avant tout une philosophie de l'amour (p. 98). Mais la valeur de ce petit volume réside dans la passion qui l'anime, dénuée de tout caractère polémique et ces pages vibrantes introduisent vraiment aux valeurs de vie des pages de la Loi et des prophètes.

Paris H. Cazelles

BOOK LIST [1])

W. F. Albright, *Recent discoveries in Bible Lands*, New York 1955. 136 pp. Chronological Table. $ 2.00.

Not only the recent discoveries, as the title suggests, but a history of modern archaeological research in the Near East. Seven chapters deal with the history of research, seventeen chapters deal with the periods of biblical history in the light of the discoveries. A useful short introduction to archaeology of the Near East.

Australian Biblical Review, Vol. iv. 1954/55. Fellowship for Biblical Studies, Melbourne.

Contributors: M. D. Goldman; J. A. Thompson.

La Bible de Jérusalem, Du Cerf, Paris 1955. Traduction sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem.

R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 9, Graz 1956. x + 133 pp., und 5 Tafel.

A. Bruno, *Das Hohe Lied, Das Buch Hiob*, eine rhythmische und textkritische Untersuchung nebst einer Einführung in das Hohe Lied. Stockholm 1956. 193 pp. Schw. Kr. 20;—.

A. Clamer, *Exode*, Paris 1955, 303 pp. Avec un abondant commentaire exposant l'état des questions.

M. de Croix, R. de Vaux, J. Steinmann, *Elie le prophète selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*. Paris 1956. 267 pp., avec 1 carte.

G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1956. Old Testament Studies, published under the auspices of the Society for Old Testament Study, Number III. xiv + 169 pp. Price 25/- net.

An Introduction to the Ugaritic texts (discovery, analysis, interpretation), a Transliteration and Translation, and Observations on Philology and Grammar; a Glossary and an Index of Biblical References.

A work of the greatest value both to the student of the Ras Shamra texts and to the student of the Old Testament.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

A. FINET, *L'accadien des lettres de Mari*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 1956. xiv + 358 pp. Belg. frcs 200.—.

E. FRANK, *Talmudic and Rabbinical Chronology*, Ph. Feldheim, New York, 1956. 80 pp. Price $ 2.50.

A well argumented study on the systems of counting years in Jewish Literature.

A. GOETZE, *The laws of Eshnunna*, Annual of the American Schools of Oriental Research, Vol. xxxi; 1956. x + 197 pp., with 4 plates. $ 4,00.

Konkordanz zum hebräischen alten Testament, compos. et scripsit G. LISOWSKY, Lf. 3; 4. Stuttgart 1956.

H.-J. KRAUS, *Klagelieder*, Biblischer Kommentar, A. T. xx, Neukirchen 1956. 87 pp.

R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956. 190 pp. Prix Fr. s. 7,50.

H. H. ROWLEY, *Prophecy and religion in Ancient China and Israel*, Jordan Lectures 1954. London 1956, ix + 154 pp. 21 s. net.

Sanctification of the New Moon, The Code of Maimonides III 8. Yale Judaica Series, Vol. XI, translation by S. GANDZ. New Haven, 1956. Introduction pp. xv-lx by J. OBERMANN; 112 pp.; pp. 113-149, Astronomical commentary by O. NEUGEBAUER. $ 3.75.

R. B. Y. SCOTT, *Treasure from Judaean caves*, Toronto 1955, ix + 43 pp.

S. ZEITLIN, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, J. Q. R. Monograph Series, No III, Philadelphia, 1956. xvi + 154 pp. with 16 facsimiles.

W. ZIMMERLI, *Das Alte Testament als Anrede*. 105 pp. München 1956. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 24.

THE NEGEB SCRIPT*

BY

S. A. BIRNBAUM

London

The manuscripts from the Wadi Qumrân caves are of such extra-rdinary importance for students of a number of subjects—the Bible, udaism in the final centuries before the fall of the Second Temple, ascent Christianity, Hebrew palaeography—that these finds have vershadowed the later and less extensive ones from the Wadi Murabba'at [1]). However, if the two groups of newly discovered naterial [2]) are compared from the purely palaeographical point of iew it may be no exaggeration to say that Murabba'at has brought n equal surprise.

THE MATERIAL

Among the three photos accompanying the preliminary report on Murabba'at [3]) there was one showing a pen-written fragment in an

*) Abbreviations: *AR*: Ch. Clermont, *Archaeological Researches*, vol. 1 (1899); *CIS*: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*; *G*: Graffito; Heb: The Hebrew script —or any individual letter, form or feature of a letter—from the 2nd cBCE to the nd cCE; *HS*: A reproduction of this photo is given in the writer's *The Hebrew cripts* (1954-); *JaSa*: A. Jaussen and R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, ol. 1 (1909); *JPOSS*: E. L. Sukenik, (1) "A Jewish Hypogeum near Jerusalem", 2) "Two Jewish Hypogea", in: *Journal of the Palestine Oriental Society*, vols. 8 1928) & 12 (1932); KBeb: Kephar Bebhayu Deed; see p. 338, n. 5; Khal: Khalasa nscription; see p. 345, n. 2; *Litt*: E. Littmann, "Nabataean Inscriptions", in: *Princeton University Archaeological Expedition to Syria*, Div. IV (1914); MahAg: Mahoz Aghalten Deed; see p. 351, n. 2; Nab: The Nabataean script—or any ndividual letter, form or feature of a letter—from the 2nd cBCE to the 2nd cCE; Neg: The Negeb script, or any individual letter, form or feature of a letter; OG: Ossuary graffito; OGi: Ossuary graffiti; *OLZG*: H. Grimme, "Inschriften auf Ossuarien aus Jerusalem" in: *Orientalistische Literaturzeitung*, vol. 15 (1912); *PEFA*: *Palestine Exploration Fund Annual*; *PEQ*: *Palestine Exploration Quarterly*; *RB*: *Revue Biblique*; *RBL*: M. J. Lagrange, "Epigraphie sémitique", in: *RB*, 1893; *RBS*: R. Savignac, "Nouveaux ossuaires juifs avec graffites", in *RB*, 1925; *RBV*: H. Vincent, "Ossuaires juifs", in *RB*, 1907; t: terminus.

[1]) The Wadi Qumrân runs into the north-western end of the Dead Sea, the Wadi Murabba'at is further to the south.

[2]) There is no connection between the material from the two wadis—the manuscripts were written at different times and by quite different sets of people.

[3]) G. Lankester Harding, "Khirbet Qumrân and Wady Murabba'at", *PEQ* 84 (1952 [Dec.]), p. 104-109.

unknown script (Pl. I). This was evidently one of the manuscripts described in an authoritative article [1]) as "apparently in Hebrew and Aramaic but written in a type of cursive hitherto unknown." Soon after having dealt with this fragment [2]) I came across the same kind of characters in some of the signatures at the end of a Hebrew document—another find from the same place—the Beth Mashku Papyrus[3]). This interesting document is addressed to a certain Jeshua ben Galgola, the commander of a camp. It can be dated because another letter addressed to him (discovered together with the first) emanated from Bar Kokhba, the leader in the Second War against the Romans (132-135) [4]). Some time after the publication of these two documents, the KBeb Deed of Sale appeared in print [5]). Here at last was a text of considerable length in our script. By that time I had realised that long before setting eyes on the first Murabba'at document I had actually met this script elsewhere—without being aware of it: among the names scratched onto some of the ossuaries found in the environs of Jerusalem there are a number in this type of writing. (Until now they have been read as Hebrew— see the effect of this in note 1 on p. 345). Finally, when I was putting together the present article, a few single letters on tiny fragments of papyrus, found in the Qumrân caves, were published [6]). That completes the list of material in this alphabet available for discussion.

THE NAME OF THE SCRIPT

We do not know where Beth Mashku and Kephar Bebhayu were situated but it does not seem unreasonable to assume that these villages were not very distant from the cave where the papyri were found: there is a greater likelihood that the owners of these documents, fleeing for their lives during the Bar Kokhba War, escaped to a refuge nearby than that they had travelled to it from a great distance.

---

[1]) *Manchester Guardian*, April 7, 1952.

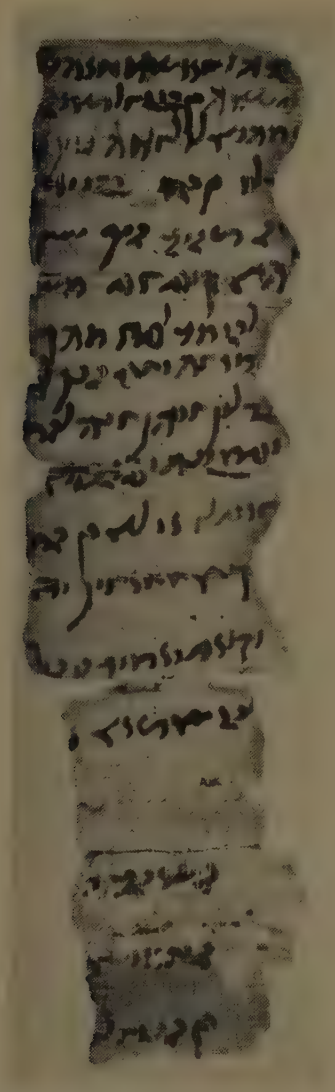
[2]) *PEQ* 84 (1952), p. 118-120 and 85 (1953), p. 23-41. A few doubtful signs remained undeciphered. It was possible to iron out the difficulties when the far ampler and not much mutilated Kephar Bebhayu Deed of Sale was published (see below n. 5).

[3]) They are discussed on p. 28-31 of my article in *PEQ* 87 (1955).

[4]) J. T. Milik, *RB*, 60 (1953), p. 276-294.—S. A. Birnbaum, *PEQ*, 86 (1954), p. 23-32.

[5]) J. T. Milik, *RB*, 61 (1954), p. 182-190.

[6]) D. Barthélemy & J. T. Milik, *Qumran Cave I*, No. 70 (1955).



The Kephar Bebhayu Marriage Document

For the sake of convenience we shall therefore call the new writing —for the time being—the Negeb script. That we find it in Jerusalem, too, on certain ossuaries, need not prevent us from doing so—people hailing from the Negeb may have died in Jerusalem or have been brought there for burial.

THE METHOD

We shall discuss each letter in three sections.

In the first, this will be done without reference to other contemporary scripts.

Comparison with these will be made in the second sections (*Comparison*). Only Hebrew and Nabataean will be taken into account, as already our first examination [1]) made it clear that Palmyrene—not to speak of the other branches of Aramaic—is very much farther removed from the new script than either Hebrew or Nabataean. The abbreviations Heb and Nab will be used to designate these two scripts—or any individual letter, form or feature of a letter—from the 2nd cBCE to the 2nd cCE.

In the third sections (*Derivation*), the relation between the new script and the two other alphabets will be examined, together with the chronology of that relation. Since the early Nabataean material is older than the Negeb documents we shall assume that connection between Neg and Nab means derivation of Neg from Nab. Similarly we shall assume that connection between Neg and Heb means derivation of Neg from Heb.

THE CHARTS

The letters serving as material for our examination were written or incised by 37 hands, whose individual contributions to our chart range from a single character to the whole alphabet twice over. They are arranged in 25 lines, so that in some lines letters from two (in one case: three) hands are assembled, while, in the case of a few documents, it has been possible to devote two lines to a single hand. Here is a list naming the documents utilised for our Neg chart and giving the sources from which I have made the drawings.

1. Qumrân fragments. — See n. 6 on p. 338 (Nos. 1 and 15).
2. Beth Phage G.—Photo. [*HS* 121 (1)].
3. OGi.—(a) *OLZ* 534, end. (b) *RBS* Pl. X: 5.

---

[1]) See n. 2 on p. 338.

4. OGi.—Photo. (a) [*HS* 121 (3)]. (b) *AR* 397.
5. OG.—Photo. [*HS* 121 (2)].
6. OGi. — (a) *RBV* 412ff. (b) *AR* 431.
7. OGi.—(a) *RBS* Pl. X: 2. (b) M. Lidzbarski, *Ephemeris* 2, p. 196.
8. OGi.—(a) *RBS* Pl. X: 7. (b) Ch. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine*, 2: 99 : 16.
9. OGi.—(a) *RBL* 221. (b) *RBS* Pl. X: 8.
10. OG.—*AR* 402.
11. OGi.—(a) *JPOSS* 12 : Pl. 4. (b) *JPOSS* 8: Pl. 4.
12. OG.—E. L. Sukenik, M'rwt-qbrym yhwdywt bsbybwt nḥl-qdrwn, I, in: *Qdm*, 2 (1945), p. 24.
13. OG.—E. L. Sukenik, M'rt-qbrym yhwdyt bmwrdwt hr hṣwpym, in: *Qbṣ* of the Jewish Palestine Exploration Society, 2, p. 67.
14. OG.—*RBS* Pl. X: 6.
15. OGi.—(a) *OLZG* 531: 2. (b) *RBS* Pl. XI: 4. (c) *OLZG* 531: 1a.
16. OG.—*OLZG* 531/2 : 1.
17. Papyrus.—Photo. [*HS* 121 (4)].
18. Papyrus.—Photo. (a) [*HS* 102*, line 8]. (b) [ibid., line 9].
19. Papyrus.—Photo. [ibid., lines 10 and 11].
20. Papyrus.—Photo. [ibid., line 13].
21. Papyrus.—Photo. [*HS* 121 (5), text].
22. Papyrus.—Photo. [ibid., signatures].

Our examination is not based on this chart but on the sources of it. The same applies to the other charts [1]).

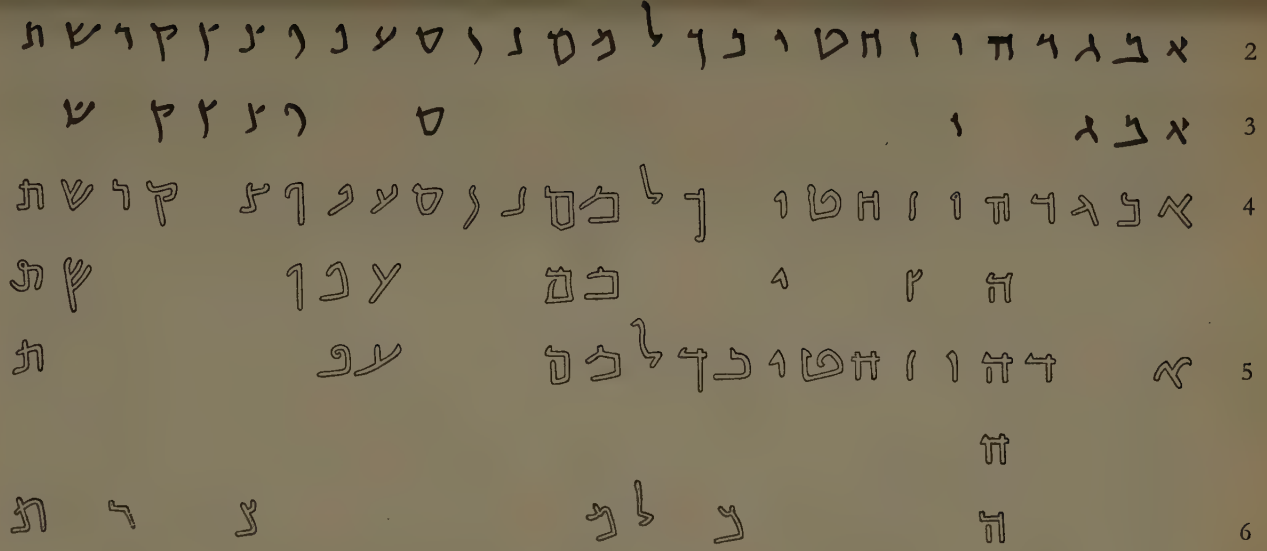
Here is a list naming the documents utilised for the Hebrew chart and giving the sources from which I have made the drawings:

1. Gezer Boundary Stone. — R. A. S. Macalister, *Excavations of Gezer*, Vol. 3, Pl. 10, Fig. 1. [*HS* 83]. —(c. 100-63 BCE).
2-3. Hodhayoth Cave Scroll.—Photo. [*HS* 85E].—(c. 50-70 CE).
4. OGi.—Photos. [*HS* 95-99] a.o.—(c. 50 BCE-70 CE).
5. Uzziah Tablet.—Photo. [*HS* 88]. — (c. 50 BCE — 70 CE).
6. Queen Helena Graffito.—Photo [*HS* 100].—(50-60 CE).

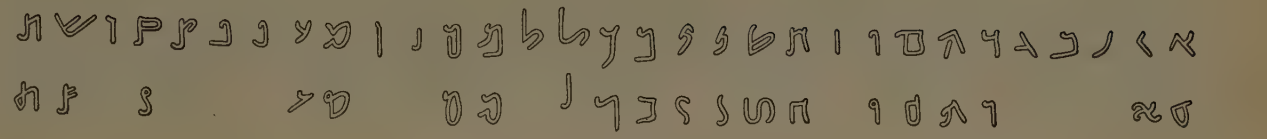
Further sources used for the present examination were photos of the Kedron Dipinto [*HS* 100*] (60-70 CE), the Murabba'at Tephillin [*HS* 101], the Bar Kokhba Letter [*HS* 102], the Beth Mashku Document [*HS* 102*], (the two latter of 132-135 CE, the Tephillin of about the same time), the Kafr Bir'im Inscription [*HS* 103] (150-200 CE).

---

[1]) A chart can obviously not give all the specimens occurring in the sources, and must not, therefore, be used as the basis of research. But it can serve to illustrate the text to some extent.



THE HEBREW SCRIPT



THE NABATAEAN SCRIPT

In the Nabataean chart I have given the most frequent forms of each letter, as well as some special forms. I have selected and drawn them from the photos, or, when necessary, hand copies, in the original publications [1]).

For each specimen mentioned in the discussion the exact reference to the document where it occurs is given.

THE DATES

Our Neg material belongs to two different periods, which are, however, separated by no more than about two generations: Nos. 1-16 date from roughly the last hundred years before the fall of the Temple, say from about the middle of the 1st cBCE to 70 CE. Nos. 17-22 are of the Bar Kokhba period (No. 17: ca. beginning of the 2nd cCE, [2]) Nos. 18-20: 132-135 CE, Nos. 21-22: 134 CE).

THE ALPHABET

ALEPH

In No. 17, aleph has two different forms, one for the initial and medial, the other for the final position. We shall therefore have to devote two chapters to aleph. It will be convenient to deal with final aleph first.

FINAL ALEPH

In No. 2, the letter consists of a straight stroke, sloping down rightwards, and joined, not far from the centre, by a smaller stroke that comes slanting from the right. In this document aleph occurs only in final position; we do not, therefore, know whether our sign is exclusively a final.

---

[1]) *CIS*, *JaSa*, *Litt.* a.o.

[2]) This date is purely palaeographical. At the time of the discovery I dated the papyrus as in the 1st cCE (*PEQ* 84 [1952]: 118), more precisely "about the second half of the 1st cent. C.E. . . . or fairly close to it" (*PEQ* 85 [1953]: 41). In the *Temporary List of Facsimiles* in the second fascicle of *The Hebrew Scripts* I gave the first third of the 2nd cCE, on the basis of the study of the new material as here presented.

If J. T. Milik's conjecture (*RB* 61 [1954], p. 189) of *sr* after the ayin at the end of line 1 is correct—as seems probable—the resulting year, the eleventh, could be taken as a year of the Era of Arabia. The date of the papyrus would then be 117 CE. Less likely would appear to be the regnal year of the last Nabataean king, Rabbel II, which would make the date 81 CE. The first date would completely tally with the palaeographical result, the second practically so.

It is obviously an abridged form, the usual left stroke being omitted. As it occurs in final position, its development is evidently due to the fact that aleph is a very common ending in Aramaic.

The letter in No. 17 (second column) is a cursive counterpart to the one in No. 2: the strokes are curved, the right one tends to join the main stroke at the top. This development has been fully accomplished in No. 21—the form here has become so unlike that in No. 2 that, at first glance, they hardly look related.

The specimen in No. 14 [1]) is, it seems, of a different type—the right stroke slants down, not to the left, but to the right, i.e., it corresponds to the non-final form of Nos. 3, 9, 14, 16, 17.

Comparison

In Heb there is no final aleph.

Nab and Neg both have a final aleph, although it is not consistently employed. The forms themselves are, however, completely different in Nab and Neg. The twostroke sign of Neg contrasts strongly with the fourstroke type of Nab—which latter is a very florid version of the Heb "Square" form, i.e., while the final aleph of Neg is an abbreviation, that of Nab is formal, often even highly ornate. Yet once we have a specimen [2]) which, except for the shortness of its top stroke, tallies with Neg (cf. No. 17 and, particularly, No. 21). (Although the letter stands at the edge of the stone it does not seem to be just a mutilated specimen of the complete letter).

This inscription may perhaps contain a clue to the development of our form. One of the examples is in non-final position. Here the left stroke is small and issues from the top of the main stroke (a common type in Heb). At the next stage these two strokes might have been written cursively, with one pen lift, starting from the bottom of the left stroke. It is easy to see how this might have led to the little stroke eventually being swallowed up.

Derivation

The existence of a final aleph in both Nab and Neg seems to indi-

---

[1]) The inclusion of this document might require explanation. The name has been read ‹יו›סף by one scholar, and יואמץ by another. But the word is אלכסא (Alexa). The same name (cf. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, 2: 197) occurs on the British Museum ossuary of נקנר אלכסא.

[2]) Khalasa Inscription, *PEFA*, 1914, p. 145.

King Haretat, mentioned in this inscription, is taken to be Haretat II, who

cate relationship, and the form in Khal [1]) would point in the same direction. On the other hand, this (Khal) is our only inscription with Nab and Neg tallying; everywhere else the forms are not only unlike but result from different—even opposing—trends: in Neg it is development towards cursiveness, in Nab, towards greater formality.

If, in spite of this, we were to decide in favour of derivation from Nab, our t. ad quem would be the 2nd cBCE.

NON-FINAL ALEPH

There are three types of this letter.

In Nos. 10 and 18 we have the "abridged Square" form (identical with the final of No. 2). Was perhaps the frequency of the final form (due to the frequency of the ending *â* in Aramaic) largely responsible for the ousting of the non-final aleph? This factor would presumably have combined with the general tendency for cursive shapes to replace formal ones [2]).

The second type is represented by Nos. 21 and 22. It tallies with the final aleph in the same document. (Except that in the final position the lower stroke is often longer—a natural final feature). The same explanation as before would be applicable: the final form has ousted the other.—No. 7 seems also to belong to this second type.

The third type appears in Nos. 3, 9, 14, 16, 17. The right stroke is horizontal, or slants down very little to the right. The left end joins the top of the downstroke, or almost so.

As to its origin, it might be derived from the "abridged Square" form, or rather from its cursive counterpart. We might picture the development something like this: The right stroke moved increasingly upwards until it reached the top of the downstroke and thus ended

---

reigned approximately 120-96 BCE. However, the script differs very much from that of the two subsequent inscriptions, which are of about 70 and 62 BCE, respectively. A period of roughly one or two generations seems too short to account for the change (even allowing for the regional difference)—it is of a much earlier type. I wonder whether the inscription might not refer to Haretat I, instead—he is known to have been reigning in 169 BCE.

[1]) See preceding footnote.

[2]) Cf. the ousting of the non-cursive final aleph in Nab by the cursive, non-final type—a movement already in progress towards the end of the 1st cBCE. Later, in final position the lower part has very often just turned into a thick stroke (MahAg, see below, p. 351, n. 2). This must have spread to the non-final position, too, because in Arabic, which developed from Nabataean, there is only one form (it is a stage further advanced: the thickness has disappeared, the whole letter is one continuous stroke).

up in a horizontal position. This pressed the main stroke more and more into a vertical stance, because an acute angle is not quite convenient to make (with one pen lift) and/or the writer was intent on preserving the customary angle—roughly one of 90 degrees. When the horizontal-vertical pattern had been reached, a change of direction in the writing of the top stroke took place: it was now drawn from left to right. This caused it to become slightly arched: It was now able to slope down rightwards and the downstroke leftwards—the two strokes having exactly interchanged directions: the letter was turned clockwise through roughly 90 degrees.

If this reconstruction is correct the question arises as to why, in No. 17, the development took place in non-final position only, while, in the final one, the earlier form remained static. We might go on to ask: why is there, in Nos. 21 and 22, no trace of such a development? It might perhaps be that these Nos. represent a more developed stage than No. 17—by now, as we mentioned in our description of the second type, the non-final form had been altogether ousted. [1])

Comparison

Neither Heb nor Nab have any forms of non-final aleph which can be said to correspond to the non-finals of Neg.

Derivation

We cannot, therefore, derive non-final aleph of Neg from either of the two other scripts.

BETH

There are two main types of beth.

Type A is characterised by a long base, Type B by the absence of the top stroke.

In Type A, we find quite a number of variants. Nos 11, 13 and 21 have a more or less straight and horizontal top stroke, which curves into the roughly vertical downstroke. In Nos. 7, 17, and 22 the top stroke slants down to the right. In Nos. 2, 16, 17 (2), 18 and 20 it is no longer possible to speak of two separate strokes because they are fused to form one wide curve.

[1]) This, by the way does not imply that there must have been a considerable interval between Nos. 17 and 21. At every moment a minority goes on using a certain form which the majority have given up in favour of a more advanced one, and it takes a long time before a new form is in universal use.

The downstroke slants to the left, so that it reaches the base at the left end (the letter then resembles a Roman *Z* or a figure 2) or not far from it, never beyond the centre (Nos. 11, 13, 16, 21[1] and 22). The base is straight, ends with a downward bend, or it is arched.

In type B there is no top stroke: it has, as it were, been swallowed by the downstroke. The downstroke is usually oblique, slanting either to the right or left; it is sometimes short. The base more often than not slopes down to the left. Between the two strokes there is a right angle in No. 15, but an obtuse one in Nos. 3, 5, 6 and 8—in the latter the whole form would be better described as a curve in oblique position.

Type B occurs only in בן or בר. These words are, however, sometimes written in Type A, too.

Neither of the two types can have developed from the other. The parent form must have had a top stroke like Type A, and the downstroke have joined the right end of the base, as in Type B. In other words, the letter must have been trilateral.

Comparison

In Heb the types of Neg do not occur but, in both Heb and in Type A, after about the middle of the 1st cBCE, the downstroke and base do not together form a corner on the right.

In Nab, Type A does not occur. The early Nab form has the complete vertical-horizontal construction, as in No. 11, but the base runs from right to left. The cursive type of Nab, however, tallies with Type B, our earliest specimen deriving from the end of the 1st cBCE [1]).

Nab develops a differentiation between final and non-final position. Of this there is no trace in Neg.

Derivation

Heb and Neg might possibly be connected in this way:

From about the middle of the 1st cBCE onwards the base in Heb juts out a little on the right and thus resembles Neg. The explanation for this development might be that the downstroke reached the line bottom at roughly right angles. In cursive writing it may have been a trifle inconvenient now to turn the pen abruptly to the left, in order to make the base. The hand, therefore, lifted the pen off the

---

[1]) J. Cantineau, *Nabatéen*, 2: 7: V, after 9 BCE.

paper, moved leftwards and drew the base from left to right. It would be perfectly natural for this stroke to go a little beyond the precise end of the downstroke. This form might then have become the starting point for a development which resulted in Neg.

No. 11 represents the first of the stages: the base is produced very far to the right. The writer clearly did not feel any need to make the downstroke run exactly to the right end of the base. In No. 13 we have a less extreme version of such a base, but, on the other hand, the top stroke is not properly straight—it forms, with the downstroke, a wide curve. This weakens the idea that the top stroke has to be horizontal, thus enabling the curve, on occasion, to be retranslated into an oblique top and an oblique downstroke (Nos. 7, 17[1] and 22). That, in its turn, leads to the shallow curves of Nos. 2 (2), 16, 17(2) and 20. But elements from different phases can be combined: No. 21(1) has a top stroke—albeit a short one—and a curved downstroke; No. 21(2) retains the horizontal top stroke but has an oblique downstroke. (As all these forms occur side by side in our material, they cannot be utilised for chronological purposes).

The obliqueness of the downstroke caused the base, which had already started projecting beyond the letter, by now to lie half outside it—or even completely so, when the downstroke met the base at its left end.

A further consequence of the new method of writing the base (i.e., from left to right) was the arching of the stroke (Nos. 20 and 21[1]) or the growth of a tail (Nos. 17[1], 21[2] and 22).

One specimen with the straight top stroke—No. 11—still has the initial tick, and No. 18 even gives us a full-curve example of the letter. The plain straight top stroke does occur in Heb of the 1st c BCE/CE, but exceptionally so; the nature of its connection with Neg must, therefore, remain in doubt.

If the connection with Heb, as suggested at the beginning of this section, is correct, the t. a quo for Type A is about the middle of the 1st cBCE.

Type B is clearly of Nab origin, and its t. a quo, therefore, the end of the 1st cBCE.

GIMEL

Comparison

Heb tallies with Neg.

In Nab, during the first century for which we have material, it

occurs only once [1]). Here—in the first half of the 1st cBCE—the left stroke issues, as far as can be made out from the reproduction, almost from the top of the right stroke, and in SAVIGNAC's drawing [2]) the letter is a plain circumflex—a form which was already disappearing in the 3rd cBCE. But, in the rest of the material, Nab tallies with Neg. Sometimes, however, the left stroke is horizontal.

Derivation

The rareness of gimel in our material, and in the first century or so of our Nab material, makes it difficult to say whether Neg is more likely to be connected with Heb or with Nab.

The same holds good for the t. a quo. For Heb it would be the beginning of the 2nd cBCE, for Nab the end of the 1st cBCE.

DALETH

The left stroke is straight, curved or angular. It joins the downstroke either below the top or at it. In No. 17 the stance of the letter differs by about 45 degrees, clockwise, from that of the other documents; the downstroke is shorter than the middle one. This form is evidently later and more cursive than that of the other documents. Frequently the corners are rounded—the letter then becomes practically a wavy line. In Nos. 2(1) and 21 we have specimens of an earlier form, the top stroke joining the downstroke below the top.

Comparison

In Heb the top stroke is, as a rule, straight and horizontal—which tallies with Nos 2(1), 4, 6, 9 and 20.

In Heb the top stroke joins the downstroke below the top, in Neg it generally joins it at the top. However, in Nos. 2 and 21 we have the Heb construction.

In Nab the top stroke is curved, as in Nos. 2 (2), 21 and 22; it seems always to run to the top of the downstroke, tallying in this respect with Nos. 4, 6, 9, 17, 20 and 22. Only in this way could a form like No. 17 have come into being. A similar one occurs in a Nab inscription of 124 CE [3]).

---

[1]) G. DALMAN, *Neue Petraforschungen*, No. 90; the date of the inscription is about 62 BCE (96-90 BCE seems to me less probable).

[2]) *RB*, 1913, p. 441.

[3]) *Litt*, p. 25.

Derivation

There are connections with both Heb and Nab. The most important of these, however, seems to be that the downstroke issues from the end of the top stroke, thus favouring a Nab derivation. All the same, the occurrence of Heb constructions must be taken into account.

The Nab form is already present in the earliest documents. Hence, the 2nd cBCE would be the terminus a quo for Neg. The t. ad quem can be established from the width of the letter. Already in *CIS* 349 [1]) it is very narrow, and medium-wide forms become rare; in MahAg [2]) the top stroke is tiny, sometimes being practically omitted. Hence the origin of Neg would hardly seem to go back farther than, say, the end of the 1st cBCE.

HÊ

The top stroke is short, or of medium length, horizontal or oblique (more often sloping up to the right than slanting down to it). In pen-writing it is usually somewhat arched. It joins the right downstroke not too far from the top. This downstroke has generally a rightward curvature but straight forms are not rare. The left downstroke—straight or slightly curved—issues from the same point as the top one, and slopes to the left, more often than not stopping before the line bottom is reached.

Comparison

This type exists in Hebrew but becomes extinct at the beginning of the 2nd cBCE, i.e., just before the time of Heb and Nab.

The form in No. 19, with a tick initiating the top stroke, develops in Heb during the second half of the 1st cBCE.

Nab tallies with Heb, as developed after the beginning of the 2nd cBCE, but frequently retains the oblique position of the top stroke and/or the left one. The closed form of Nab which already appears in our early material as a final, and in the 1st cCE begins to invade the non-final position [3]), is absent from Neg.

Derivation

The form in No. 17 would make the second half of the 1st cBCE

[1]) Of c. 70 BCE.

[2]) J. Starcky, "Un contrat nabatéen sur papyrus", *RB*, 61 (1954), p. 161ff.; of 60-69 CE.

[3]) *JaSa* No. 22, of 75/6 CE. (The specimen *JaSa* No. 2 seems to me extremely doubtful).

the t. a quo for Heb. But as it is the only exception among a great number of specimens with a straight top stroke, it might be safer not to base any terminus on it.

The obliqueness of the left and/or top strokes would favour connection with Nab. Its t. a quo would then be the 2nd cBCE (Khal [1])). The absence of final hê might suggest the early partof the 1st cBCE as the t. ad quem.

WAW

Waw is very often just a straight line. In Nos. 2, 17 and 19 there is an obtuse-angled top.

Comparison

In Heb. from about the middle of the 1st cBCE onwards, the straight-line form is occasionally to be met with.

None of the Neg forms are used in Nab, with the exception of Khal, [1]) where the obtuse-angled type occurs side by side with a right-angled one. By the early part of the 1st cBCE Nab has already developed its round head [2]).

Derivation

Neg is connected with Heb through the straight type. The t. a quo is accordingly the middle of the 1st cBCE.

There is also a connection with Nab, yielding 169 BCE as the t. ad quem.

ZAYIN

Zayin starts by sloping down to the left but, immediately after, it changes its direction and either runs down vertically or slopes to the right. Near the line bottom it may curve leftwards, in which case the letter becomes a wavy line.

Comparison

In Heb the first of these forms is the usual one from the 1st cBCE onwards.

In Nab the earlier, straight form continues to be used right up to the end.

---

[1]) See p. 345, note 2.
[2]) See p. 351, note 1.

Derivation

Hence Neg is connected with Heb.

The t. a quo would be about the beginning or middle of the 1st cBCE. Its t. ad quem would be the 2nd cCE, when the acute-angled top begins to become prevalent.

HETH

There are three types.

(A) The middle stroke slopes from the top of the left stroke to about the centre of the right one: Nos. 2 (2), 17 (2). (B) The middle stroke slopes down to the bottom end of the right stroke: Nos. 2 (1), 7, 17 (1). (C) The two strokes are connected by an arch. The left stroke is shorter, with the left end of the arch resting on the top of it: No. 21. (No. 6 is presumably only a misshapen specimen of this type). Both B and C are clearly developed from A.

Comparison

In Heb, Type A is very rare. It no longer occurs after the middle of the 1st cCE. There are no traces of Types B and C.

In Nab, the earliest specimen of Type A is of the third decade of the 1st cBCE [1]). Type B does not occur. Type C makes its appearance early in the 1st cCE [2]). It is rare in our material but was presumably prevalent; it may even have been the only form employed in pen-writing—MahAg [3]) has no other type.

Derivation

Thus while Type A gives no clue, Type C links Neg with Nab.

As regards Heb, the t. ad quem for Type A would be the middle of the 1st cCE, as regards Nab, the t. a quo would be the late 1st cBCE.

TETH

In the earlier period (Nos. 2 and 13) teth consists of two downstrokes: the left one ends by curving at the bottom towards the right, the angular or curved right stroke touches, in passing, the end of the bottom curve of the left stroke (Type A).

---

[1]) c. 48-30 BCE.—Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, 8, p. 229.

[2]) *JaSa* No. 2, of 4 CE.

[3]) See p. 351, note 2.

What happened here is evident: The right stroke was originally on the same level as the left one. The two sides of teth were each made separately: they had never been written with one pen lift but with two, both from above, with a downward movement—the right one clockwise, the left one anti-clockwise. Consequently, the two strokes did not always meet exactly at a point because, in drawing the right stroke, the hand easily runs on a little—the left stroke was written first, as the development of the letter proves. Soon this downward projection would have become the norm. No. 2 is at a later stage of evolution than No. 13: the angle on top of the right stroke has already disappeared. From this type a new cursive development takes its start, a one-lift form grows up through ligation [1]) between the end of the bottom curve and the top of the right stroke. The result of this evolution becomes apparent in the second period: Nos. 17 and 21 (Type B) [2]).

Comparison

In Heb there is no trace of these forms.

In Nab, Type A does not occur either, but Type B does, although only seldom. In the graffiti of the Wadi Mukattab, on the contrary, it is frequent—evidently because it is a cursive form. In MahAg, where the majority of specimens are of the "Square" type, there is a similar form: the right stroke finally runs back into the left part of the letter, not at the bottom, however, but crossing the middle stroke, producing something like an open and imperfect, recumbent figure 8. Our earliest dated example is from the end of the 1st cBCE [3]). From after the 1st cCE no dated specimen seems to be extant but, in view of the great frequency of this form at the Wadi Mukattab, it presumably survived beyond that time.

Derivation

It is hardly likely that Nab and Neg would, independently of each other, have arrived at the same form.

---

[1]) For the sake of convenience I have coined the term *ligation* (and *ligate*) to describe a very frequent development in cursive writing: At the end of a stroke the pen is not lifted off, as it should be, to start the next stroke but is slid along the paper instead, thus binding the end of the one to the beginning of the next, creating a new part of the letter.

[2]) Cf. the reconstruction of this development, on purely theoretical grounds, on p. 29 of my article in *PEQ* 85 (1953).

[3]) *CIS* 163, of 2/1 BCE.

Our t. a quo is accordingly the end of the 1st cBCE, and the t. ad quem a century later.

YODH

Yodh is generally short but somewhat longer specimens occur in No. 21. It is usually straight and headless. Sometimes, near the end, it curves slightly leftwards. In No. 17 (1) it consists of a bend or curve. No. 21 contains obtuse-angled examples as well.

Comparison

Heb has this cursive type, side by side with the formal one—i.e., with an acute-angled head—from the second half of the 1st cBCE onwards.

Nab has it in MahAg. [1])

Derivation

Hebrew origin seems more likely than Nab, because on some ossuaries the formal Heb type appears side by side with the cursive Neg type, while there is no trace of the Nab type—two arches meeting at a point on the left—which is already fully developed by the early 1st cBCE [2]).

Our t. a quo is accordingly the middle of the 1st cBCE.

Furthermore, a negative feature speaks against Nab. Like Heb, Neg has no special form for yodh in final position, while Nab, develops one during the 1st cBCE.

Our t. ad quem, in relation to Nab, would then be the end of the 1st cBCE.

KAPH

The top stroke varies in length. It is usually straight and joins the downstroke below the top, except in No. 18. Also slightly curved forms occur.

The downstroke and the base meet at right, or slightly obtuse, angles (Nos. 14, 18, 21[1]); sometimes they curve into each other (Nos. 17, 21[2], 22).

The base is straight.

The letter is of line height and rather wide.

---

[1]) See p. 351, note 2.
[2]) See p. 351, note 1.

Comparison

In Heb curved top strokes have disappeared by the middle of the 1st cBCE.

In Nab, straight top strokes are not rare—our earliest example is from the end of the same century [1]) — but the curved type remains the rule.

In Heb, the top stroke joins the downstroke either below the top, or at it, the latter form becoming increasingly prevalent from the middle of the 1st cBCE onwards.

In Nab, we have only the second type.

In Heb, the letter is, at first, somewhat narrow but becomes rather wide from the middle of the 1st cBCE onwards.

In Nab, the letter gradually becomes increasingly narrow. In MahAg [2]) the top stroke and base are tiny, or have partially disappeared.

In Heb, the base is straight.

In Nab, straight forms cease at the beginning of the CE. Shortly before, curved bases appear.

Derivation

Most of the features of Neg might be derived from Heb or Nab. The width of the letter seems to favour Heb.

As far as the top stroke is concerned, the t. ad quem for Heb origin would be the middle of the 1st cBCE, for Nab origin the end of the century.

With regard to the juncture of down and top strokes, the t. ad quem would be about the middle of the century—only Heb origin needing to be taken into account.

As to the width of the letter, the Heb terminus a quo would be the middle of the 1st cBCE.

As regards the straightness of the base, the t. a quo for Heb is about 200 BCE, the t. ad quem for Nab the beginning of the CE.

FINAL KAPH

The top stroke varies in size. It is horizontal or oblique, straight or—apparently a rarer form—curved. It joins the downstroke somewhat below the top, except in No. 17 (2). The downstroke is straight or, near the end, curves gently to the left.

[1]) See p. 354, note 3.
[2]) See p. 351, note 2.

Comparison

In Heb, curvature of the top stroke has disappeared by the 1st cBCE, and the right stroke of the corresponding tick has become very long. No. 17 is of this type while No. 21 (1) continues the curve tradition.

In Nab, straight top strokes are exceptional, the curve persists until the end. It joins the downstroke to form a pointed top, which, by the first cBCE, has become rounded. This results in the development of a symmetrical curve, in the opposite direction from the original one, i.e., an arch appears between the original top stroke and the downstroke. The letter being narrow, its two halves are pressed together [1]).

Derivation

Neg can be derived from Heb.

The t. a quo of the straight type would be about the middle of the 1st cBCE, and this time would also be the t. ad quem for the curved type.

Derivation of the latter type from Nab is unlikely, as, in our earliest Nab document, the meeting point of the top stroke is already at the upper end of the downstroke, not somewhat below it, as in Neg.

LAMEDH

Lamedh usually consists of a straight, long stroke above the line ceiling, reaching down well into the middle of the line height and finally curving leftwards. But there are considerable variations: some specimens are completely straight, others are straight and end by bending, at right angles, to the left, etc.

Comparison

Heb. has none of these forms.

Nab has them all (and others, too). Nab differs from Neg, however, in having a special form for the final position, although it is not consistently employed; MahAg [2]) has a final form.

Derivation

The derivation of Neg from Nab seems evident.

---

[1]) *CIS* 196, of 37 CE.
[2]) See p. 351, note 2.

It would have originated before the end of the 1st cBCE, when Nab begins to have a final lamedh.

MEM

The outline of mem varies greatly. There is perhaps a preponderance of oval or elliptical forms, but triangular, quadrilateral and circular ones are not rare. This description does not include the downstroke that issues from the top left hand side of the letter. It is altogether absent, however, in one specimen of No. 5, and in Nos. 15 and 16, while in Nos. 10-14 it issues from the bottom. The length of the left stroke varies from very small (No. 9) to long, stretching considerably below the line bottom (No. 5). The letter is usually written clockwise, and, in making the left side, the pen often does not go right up to the top, a gap developing. That the open form is not the original one from which the other developed by closing up, becomes clear when we try to visualise how this type could have developed: The outside stroke is obviously the original left stroke—as in No. 20. Ligation took place between the bottom end of the right stroke and the starting point of the left downstroke. When the whole letter is thus made with only one pen lift it can easily happen that the pen stops short of the top, a gap then being formed. Nos. 11-14, which have only one left stroke, are perhaps survivals of an earlier, closed stage, whose top part later became stunted, finally disappearing.

Nos. 15 and 16 might either be derived from the same, earlier, form by simplification of the top, plus a general rounding, or from the triangular type by rounding.

Nowhere does the left stroke jut out on top. This seems to indicate that our form developed at a time when the left stroke no longer crossed the top one but issued from it.

Comparison

None of these forms occur in Heb. Here the letter is never written in one—clockwise—movement, beginning and ending on top, left, but always remains open. This gap has, of course, nothing to do with that of Neg. In Neg the gap is at the top and represents a new development, while in Heb it is at the bottom and represents the preservation of the preceding stage. Nowhere in Neg is the top stroke a curve or a tick—developed from a curve—as in Heb. Only No. 20 appears to have a corresponding form. Nowhere in Heb is the top stroke

stunted, or more or less fused with the downstroke, as it generally is in Neg—not to mention forms like Nos. 11 and 14, where it has actually disappeared.

Until about the end of the 1st cBCE, Nab tallies with Heb as against Neg. At that time, however, Nab begins to tally with Neg, in that the letter is closed. But there is not always a left outside stroke, the letter having the construction of a Heb final mem. As in Neg, there is frequently a gap at the top of that downstroke. The earliest occurrence in our material is in the final years of the 1st cBCE [1]). Unlike Neg, the top stroke continues in existence during the remaining life of the script.

In contrast with both Heb and Nab, Neg has no special form for final mem. The difference between the two forms in No. 5 has presumably nothing to do with the distinction between non-final and final—compare No. 4, which is from the same ossuary as No. 5, and refers to the brother of the man mentioned there: here, in No. 4, in the same name, that of their father Amram, the two mems are identical. However, already from the late years of the 1st cBCE onwards, the two mems of Nab are not, as a rule, much differentiated, and it happens that they are practically identical.

Derivation

It is clear that Neg and Nab are closely connected.

The forms of the letters, as well as the lack of differentiation between a final and a non-final form, point to the late years of the 1st cBCE as the terminus a quo for Neg.

NÛN

The top stroke is straight (in No. 17 bent), vertical or oblique. The bottom stroke is horizontal or oblique. The two link up rather angularly. In Nos. 19 and 21 the top stroke is wavy.

Comparison

Both Heb and Nab tally with Neg.

Hence our letter affords us no clue as to relations between the scripts.

FINAL NÛN

The letter is either straight, vertical or oblique, or its lower half bends or curves leftwards (Type A).

---

[1]) See p. 351, n. 1.

In Nos. 4(a), 16, 18(a), the stroke starts by sloping down rightwards but very soon bends to the left (Type B). This is what remains of the wavy form of the preceding period.

Comparison

In Heb, Type A occurs occasionally on ossuaries, but not in pen-written documents, which have only the wavy form.

In Nab, Type A is exceptional. Type B is dominant — the wavy type going out of use at the beginning of the CE—our earliest specimen dating from the end of the 1st cBCE [1]).

Derivation

As regards Type A, connection with Heb would be more likely than with Nab, but Type B is definitely linked with Nab.

For Type A, the t. a quo would be about the middle of the 1st cBCE, for Type B the end of the century.

SAMEKH

The letter varies a great deal between roughly triangular and approximately circular outlines. The left stroke, generally a straight one, closes the letter. It often juts out below the line bottom, rarely upwards (Type A). There are also open types. One (Type B: Nos. 20 and 22), where the leftward slant of the left stroke prevents it from reaching the bottom stroke; the other (Type C: Nos. 14 and 15) has the gap on top, the left stroke issuing from the lower stroke—i.e., this form is identical with the usual mem of Neg (while the mem of Nos. 14 and 15 is different).

There are two possible relationships between these three types. Type B might have been the predecessor of the others in this way: if the left stroke became vertical it would meet the bottom stroke, and the letter would thus be closed, resulting in Type A. Type C might have developed through ligation [2]) between the end of the bottom stroke and the top of the left downstroke, and through the downward movement starting before the line ceiling had been reached, so that a gap ensued.

The other possibility is that Type A formed the starting point: type B would have developed through the left stroke being written

---

[1]) See p. 353, note 2.
[2]) See p. 354, note 1.

obliquely, instead of vertically, so that it no longer met the bottom stroke, the letter becoming open. Type C would have developed in the same way as described above, with Type B as the starting point.

Comparison

In Heb we have, in the 2nd cBCE, a type in between Types A and B: the left stroke does not curve leftwards but runs straight down. In the second half of the 1st cBCE the right stroke reaches the left one, so that the letter is closed, as in Type A of Neg — its outline, however, being more regular. The top stroke and the left one are often looped together.

There is, in Heb, no trace of Type C.

In Nab we have all three types of Neg. The most frequent one corresponds to Type A, except that the top stroke and the left one are generally looped together. This form possibly went out of use by the middle of the 2nd cCE. Specimens corresponding to Type B are very rare [1], [2]. Type C is fairly frequent. Our earliest example is from the end of the 1st cBCE [3] — the form survives Type A.

Nab differs from Neg in having a final samekh: the left stroke projects very far below the line bottom. We have examples in the 1st cCE [4] [5]. (It might be mentioned that samekh is not a common letter, and that it would occur even less frequently in final position).

Derivation

Heb might be the source of Type A. The t. a quo would then be the second half of the 1st cBCE.

This type might, on the other hand, have its source in Nab, where it is already present early in the 1st cBCE [6]. This derivation is possibly preferable because, both in Nab and Neg, the outline of the letter is more variable than in Heb.

Heb might also be the origin of Type B. In that case, the middle of the 1st cBCE would be our t. ad quem because, in the second half of the century, the letter becomes closed.

Nab as the source of Type B is possible. The t. a quo would then be the end of the 1st cCE.

---

[1]) *RB*, 1905, p. 592, 1906, p. 131, of about 148 CE.
[2]) perhaps *CIS* 161, of 95 CE.
[3]) *CIS* 160, of 4 BCE.
[4]) See p. 351, note 3.
[5]) *CIS* 209, of 31 CE.
[6]) See p. 351, note 1.

Type C is connected with Nab only. Its t. a quo is the end of the 1st cBCE.

AYIN

Ayin consists of a straight, or almost straight, main stroke which slopes down from right to left, from line ceiling to line bottom. On the left there is a straight or curved, usually small, stroke which generally reaches the right one fairly near the top, or even at it, tending to be in a horizontal position.

Comparison

In Heb the right stroke usually starts with a vertical part. The left stroke has no tendency to occupy a horizontal position and reaches the right stroke at the centre, never near the top or at it.

Nab, from shortly before the CE onwards, tallies with Neg (although the other form does not disappear altogether).

Derivation

The link between Neg and Nab is evident, and the late 1st cBCE is our t. a quo.

PE

A short, oblique stroke on the left, together with the beginning of the main stroke, form a pointed top. The vertical, or oblique, downstroke is convex, straightish or wavy. The base is horizontal or slants down to the left. The angle between the two strokes is roughly one of 90 degrees; the corner thus formed is not, however, actually pointed.

Comparison

Heb has the same form.

In Nab, the top is usually rounded and the base generally a horizontal curve.

Derivation

Hence Neg corresponds to Heb. Accordingly, the beginning of the 2nd cBCE is the t. a quo for Neg.

FINAL PE

The upper part is identical with that of non-final pe, but the down-

stroke, instead of turning left at the line bottom, continues downward, and in the lower half, usually develops a slant to the left.

Comparison

Heb shares this form, too, with Neg.

In Nab. it is exceptional [1]). Generally, the final differs from the non-final form in having a long and straight base.

Derivation

Neg corresponds to Heb, and the beginning of the 2nd cBCE is the t. a quo.

SADHE

The letter occurs only in two of our documents, and in one of them it is mutilated. The main stroke is straight or wavy. On reaching the line bottom it curves into a more or less straight, horizontal base of medium length. The right stroke is slightly concave in No. 2 (Type A), and in No. 21[1] (Type B) seems to be an angle, open on top.

No sadhe in final position occurs in our material.

Comparison

In Heb, Type B is the norm; straight strokes are very rare, concave ones do not occur.

From Nab we have, unfortunately, no examples from before the beginning of the CE. Then the right stroke is a, generally very narrow, arch. This is unlikely to be the curved sequel to the old, gable-shaped or wide-arched, form which had already disappeared during the 4th cBCE. It would more likely have developed from the convex type, via a straight stage, followed by a concave one.

Derivation

Accordingly, Type A would be closer to Nab than to Heb while Type B (when an angle) would tally with Heb.

QOPH

The top stroke is straight, apart from No. 7. It is preceded by a small initial stroke—the remains of the left half of the original circle. Our two pen-written documents have, however, no longer got it. The downstroke does not issue from the top stroke but starts from

[1]) E.g., *CIS* 198.

the end of the right-hand stroke. In Nos. 7, 17, 21 (Type A), the right-hand stroke is straight or curved and slopes down to the left. In Nos. 19 and 20 (Type B) it is straight and horizontal, and runs along the top stroke, contiguous with it half, or all, the way.

The history of Type A is obvious. The downstroke originally issued from the top stroke. Later it was severed from it. Finally, the end of the right-hand stroke was ligated [1]) with the beginning of the down stroke. Type B might have developed from Type A, by the downstroke again issuing from its original position, but the ligation being preserved.

Comparison

Heb has none of the Neg forms.

In Nab from our earliest examples [2]) onwards until our last, the letter is generally closed. The top part is quadrangular or circular. However, there are occasionally open forms, and these tally with Neg, with the difference that in Nab the right top corner—except in one case— is not pointed. Our specimens date from the 1st cCE [3–6]); from the middle of the next century we have a slightly open one [7]).

Nab has a final qoph, characterised by a very long downstroke which issues from the lowest point of the top circle. Our examples are from the 1st cCE [8]), [9]). In our Neg material there are two cases of the letter standing in final position, and, in one of them (No. 19), it seems that the downstroke is longer than in the other qophs of the document, running into the letter on the next line.

Derivation

A connection with Heb would be possible, there being Heb forms open on the left. But these are rare. The existence of an almost identical type in Nab links it with Neg.

Its t. a quo is about the beginning of the 1st cCE.

---

[1]) See p. 354, note 1.
[2]) See p. 351, note 1.
[3]) See p. 361, n. 5.
[4]) *CIS* 182, of 56 CE.
[5]) *Litt* No. 23, of prob. 70 CE.
[6]) R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéologique* etc. (1901), p. 187; of 96 CE.
[7]) J. Ramm Dipinto, of 147; *RB*, 1935, pl. X, 1a.
[8]) See p. 351, note 2.
[9]) See p. 361, note 5.

RESH

Except in No. 21, the downstroke starts from the end of the middle stroke. The strokes are either vertical-horizontal (Type A) or the whole letter is turned, clockwise, by 45 degrees. In the latter the top stroke is either particularly long (Nos. 7, 17[1]) (Type B) or rather short (Nos. 16, 17[2], 22) (Type C); the angles tend to be obtuse. Thus the letter easily becomes rounded, resulting in a wavy line (Type D). In No. 21, the top and middle strokes form a curve, which is generally stretched into a straight line. In either case this part does not run to the top of the downstroke but meets it lower down (Type E).

Comparison

Heb, from about the middle of the 1st cBCE onwards, is of the vertical-horizontal type (A).

In Nab, the top stroke is generally a curve, joining the top of the downstroke—mostly in a horizontal position— but straight top strokes are also to be found. No. 15 possibly corresponds to the curved form; No. 21 (1) has a curve, which joins the downstroke below the top.

One of the characteristics that distinguish Nab from both Heb and Neg, is the excessive narrowness of the letter; in MahAg [1]) the top stroke has practically disappeared.

Derivation

Type A connects Neg with Heb.

It is possible that Type E links Neg with Nab.

The t. a quo for Heb would be about the middle of the 1st cBCE, for Nab the 2nd—1st cBCE.

SHÎN

There are a number of forms but they may perhaps be said to be variants of one type. The main characteristic is that the two right strokes constitute a unit in relation to the left stroke. They meet at about the centre of the left stroke. In Nos. 3 and 14 they meet before making contact with the left stroke, so that the letter falls apart. Sometimes it is only the middle stroke that reaches the left one, the right one then running into the middle one (Nos. 17, 18, 22). The left stroke generally slants down rightwards but vertical stance is not

---

[1]) See p. 351, n. 2.

uncommon. The strokes are straight or curved, the latter being more frequent, it seems.

Comparison

In Heb the middle stroke does not form a unit with the right one, as in Neg. The right stroke slopes to the bottom of the left stroke, the middle one is parallel with the right stroke, reaching the left at about the centre. Thus the letter is, unlike Neg, triangular in outline. In the 1st cBCE the left stroke is generally produced a little in a downward direction, and, on the ossuaries, there are a few specimens where it is very long (e.g., in *ślmṣywn brt śmʿwn* [1]) as in Neg. However, there is this difference: in Heb the left stroke extends beyond the line bottom, the three strokes filling the line, while in Neg the whole letter remains within the line height, the main part of the letter occupying the upper half of the line height. In Heb the left stroke is very seldom vertical.

In Nab as in Heb the two right strokes do not form a unit, but run parallel. But, as in Neg, and unlike in Heb, the right stroke meets the left one at the centre, so that the main part of the letter is in the upper half of the line height. Our first example comes from early in the 1st cBCE [2]), which is also the date of our last Nab specimen having the Hebrew type. In Nab the vertical stance of the left stroke very early becomes prevalent, slanting specimens very soon almost disappear. Neg differs from Nab in that the right strokes are often curved—a very infrequent feature in Nab.

Derivation

Neg, although not identical with Nab, is closely related with it. The t. a quo, in regard to the position of the right part, is the end of the 1st cBCE. This is also the terminus for the stance of the left stroke.

TAW

The left stroke is sometimes convex but generally straight—in either case it has a vertical stance. Its bottom end is ligated [3]) with the top of the right stroke, resulting in a loop. The right stroke is convex or straight. The left one, at times, starts somewhat above the line ceiling, the right one rather lower, passing below the line bottom. The size of the loop varies. It is sometimes only a blob or fat stroke, the pen

[1]) *RBS* 3.
[2]) See p. 353, n. 2.
[3]) See p. 354, n. 1.

practically running upwards along the left downstroke itself. Specimens written with two pen lifts are very rare indeed. No. 3 is a transition form between a loopless and a looped one. The letter is often narrow, so that the top of the right part is pointed.

Comparison

In Heb the loop is exceptional [1]).

In Nab, the loop is rare. Our earliest examples come from the first half of the 1st cCE [2–4]).

Derivation

It is perhaps safer not to take the loop as an indication that Neg is somewhat closer to Nab than to Heb.

Conclusions

The Source of the Negeb Script

Certain forms would seem to point neither to Heb nor to Nab as the source of Neg: non-final aleph, heth (B), teth (A), resh (B-D). In other words, we have here independent, internal, development.

Some forms allow a connection with both Heb and Nab, and do not, therefore, help us: gimel, waw, heth (A), kaph (top stroke), kaph (base), nûn, samekh (A), samekh (B).

Relationship with Heb is indicated by beth (A), zayin, yodh, kaph, final kaph, final nûn (A), pe, resh (A).

Relationship with Nab is indicated by final aleph, beth (B), daleth, heth (C), teth (B), lamedh, mem, final nûn (B), samekh (C), ayin, sadhe (A), qoph, resh (E), shîn.

From this tabulation it is clear that Neg is not just a form of either Heb or Nab but that, while being related to them, it is an independent script.

What is the nature of this twofold connection?

The first Murabba'at document was too fragmentary to provide

---

[1]) In the Nash Papyrus, it occurs in a third of the specimens.

[2]) See p. 357, n. 1. Here it appears once in final position but other examples in that position are not looped.

[3]) *CIS* 182. Here it appears twice in final position while one final and the non-final specimens are not looped.

[4]) J. Euting, *Sinaitische Inschriften*, 463, has it in final position.

a basis towards answering this question. But since then KBeb and MahAg have been published and they enable us to attempt it.

These documents show that Jews and Nabataeans were living side by side, in close contact. As the names of the places where the documents were written are Nabataean (Beth Mashku, Kephar Bebhayu) the Jews were presumably the later settlers, forming a minority.

If, in such a situation, we find the Jews using a script which is linked with both Hebrew and Nabataean, we seem to be safe in assuming that it came into existence through the influence of Nabataean on Hebrew, i.e., the new writing is the result of a synthesis of two scripts.

The Cause of the Development

That the Negeb script was obviously a small, unimportant and ephemeral writing does not rob it of its twofold palaeographical interest as a hitherto unknown unit and as the product of a synthesis.

There is another point of interest: script is part of the cultural —i.e., basically, religious—heritage of a group, and has a way of persisting through all historical vicissitudes—unlike language—so long as there is no religious change in the writers [1]). When, therefore, in this particular instance we come upon a script other than Hebrew being used by a Jewish group, it strikes us that this development does not conform to the general pattern. And it seems specially striking because the Jews have furnished a good example of the principle that the use of a certain script is governed by the religion of the group in question: for twenty three centuries they have been employing Hebrew characters for a considerable number of languages—each Jewry its own language, according to time and region.

Are we then to conclude that the people who used the Negeb script had changed their religion, or at least modified it? We have no grounds for presuming that this happened—it seems out of the question that at so late a time as this the Jews of those parts should have become involved in the polytheism of the Nabataeans. There must have been special factors at work to account for the amalgamation of the scripts. What these factors were we cannot guess [2]). One point

---

[1]) Cf. p. 65 of my article in *Essays in Honour of J. H. Hertz* (1944).

[2]) It seems evident that we are not dealing here with conscious adoption of certain signs from another writing, which is, of course, a well-known occurrence in the history of script.

must be taken into consideration in this connection: The writers of our documents did not give up the use of the Hebrew alphabet. That is proved by the fact that the body of the Beth Mashku Document and some of the signatures are in Hebrew script. If this is typical then they employed Heb for the Hebrew language and Neg for the Aramaic tongue.

At first glance it might be thought that the rise of the Negeb script is, as it were, analogous to the evolution of a Jewish language [1]). But the analogy applies only to the general sociological principle of religion being a group-forming factor. The development in the two cases under consideration was in opposite directions: As regards Neg, it is the Jewish element (Heb) that constitutes the material basis of the synthesis, as regards the Jewish languages, it is the other way round.

The Date of the Synthesis

When did the amalgamation of the two elements take place?

In summing up and integrating the individual results arrived at in the course of the foregoing discussion on the letters, we hope to throw some light on this question. The latest terminus a quo and the earliest t. ad quem—which delimit the period within which an undated manuscript was written—would indicate the time of the amalgamation.

For Heb, the latest t. a quo is the middle of the 1st cBCE: beth (A), yodh, kaph, final kaph, final nûn (A). This means that in the middle of the 1st cBCE Neg was still under the influence of Heb.

The earliest t. ad quem is also the middle of the 1st cBCE: kaph, final kaph. This would suggest that the influence of Heb ceased at about this time. The two letters form only a narrow basis for this conclusion, but it may be corroborated by the fact that there is no later t. a quo than the middle of the 1st cBCE.

For Nab, the latest t. a quo is the first half of the 1st cCE: qoph. This being a single case only, it might be safer to assume that the absence of earlier examples of this form of qoph—itself a rare letter—is accidental, and to pass instead to the next terminus, as it is based on numerous cases, i.e., the end of the 1st cBCE: beth, heth (C), teth (B), mem, final nûn (B), samekh (C), ayin, sadhe (A), shîn. This would mean that at the end of the pre-Christian era Neg was still under the influence of Nab.

---

[1]) Cf. "Jewish Languages", the article referred to in note 1 on p. 368.

None of the letters of Neg which we regarded as possibly Nab in origin, provide us with a t. ad quem. But perhaps we may utilise for this purpose those forms in Nab which have no counterpart in Neg: For from their absence we might infer that the influence of Nab on Neg ceased before these forms had developed in Nab. Here we have, from the early part of the 1st cBCE onwards, the florid aleph/final aleph, the closed final hê, the waw with a round or curled top, the 5-shaped yodh, the final yodh looking like an elongated S; from the end of the 1st cBCE we have the retort-shaped aleph, the qoph in the shape of a reversed q. To the absence of these forms in Neg might be added the fact that Neg has no counterpart to the hyper-tall, narrow style of Nab which develops in the 1st cBCE—no detailed examination is needed to recognise the striking difference between the styles of MahAg [1]) and KBeb [2]).

The first group of forms (those which suggest that the influence of Nab ceased before the early 1st cBCE) is in contradiction to our t. a quo: the latter is based on forms which could only have originated much later in the century. The second group of forms (those which suggest that the influence of Nab must have been over by the late 1st cBCE) results in a t. ad quem identical with the t. a quo. This must surely mean that the influence of Nab was restricted to a short period. It was, therefore, only partial.

Our date for the Hebrew element at the time when Neg was born was slightly earlier (about the middle of the 1st cBCE). As our dates are only approximate, that interval of one to two generations is, in the circumstances, more apparent than real, both results referring to what is one and the same period in the second half of the 1st cBCE.

Summary

To sum up: From some time in the second half of the 1st cBCE to the Bar Kokhba War (132-135) there existed a Jewish script which contained Hebrew and Nabataean elements. The Murabba'at finds show that there was close contact between Jews and Nabataeans in, presumably, the north-eastern corner of the Negeb. Palaeographically, the documents in this alphabet appear to indicate that the new script came into being in the second half of the 1st cBCE, through the in-

---

[1]) *RB*, 61 (1954), Pls. I-III.
[2]) *Ibid.*, Pl. IV.

fluence of the Nabataean on Hebrew script. The period of amalgamation seems to have been of short duration.

As to the further fate of Neg, it seems reasonable to assume that the upheaval caused by the Bar Kokhba War resulted in the dispersal of those who used this writing, and that after the loss of its territorial base the Negeb script would have had no possibility of remaining alive.

DIE ETYMOLOGISCHE ÄTIOLOGIE IN DEN NAMENGEBUNGEN DER GESCHICHTLICHEN BÜCHER DES ALTEN TESTAMENTS*)

VON

JOHANNES FICHTNER

Bethel/Bielefeld

Das Wort ist im AT wie im ganzen Alten Orient eine gefülltere Grösse, als es dem Menschen unserer Gegenwart erscheint. Für den Menschen des Alten Orients liegt im Wort wirkenskräftige Macht. Und der Name ist nicht nur Kennzeichen der Unterscheidung verschiedener Grössen, sondern Bestimmung des Wesens der benannten Grössen—seien es nun Personen, Örtlichkeiten oder Gegenstände [1]). „Wie jemand heisst, so ist er" [2]). Br. MEISSNER stellt für das Zweistromland fest „nur, was mit einem Namen benannt war, existierte wirklich" und „die Ausrottung des Namens war gleichbedeutend mit der Vernichtung der Person" [3]).

Das Ineinander von Name und Benanntem spiegelt sich im AT in der mannigfachsten Weise wider. Es tritt uns entgegen in der Fülle von Personennamen (vgl. M. NOTH, *a.a.O.*), in vielen geläufigen Ortsnamen wie z.B. Gibea, Rama und Sichem [4]), in prophetischen Namengebungen und in mancherlei hintergründigen Wortspielen und Ätiologien, deren Anzahl wahrscheinlich wesentlich grösser ist, als man auf den ersten Blick meint, da viele wohl ursprünglich beabsichtigte etymologische Ätiologien uns jetzt nicht mehr erkennbar sind. Ich nenne: אָדָם / אֲדָמָה, גַּן עֵדֶן, הֶבֶל, רָחֵל / לֵאָה, כִּלְיוֹן / מַחְלוֹן, עָרְפָּה u.s.w.

*) Die hier vorgelegte Untersuchung ist die Wiedergabe des (etwas erweiterten) Referats, das der Verf. auf dem Deutschen Theologentag in Berlin (Jan. 1956) gehalten hat. Lit.-Hinweise konnten nur in beschränktem Masse gegeben werden um des begrenzten Raumes willen.

[1]) Aus der reichen Lit. vgl. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Neue theol. Grundrisse), 1933, S. 379ff; M. NOTH, „Die isr. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung", *BWAT* III, 10, 1928; O. GRETHER, „Name u. Wort Gottes im AT", *BZAW* 64, 1934. Weitere Lit. Art. ὄνομα (GRETHER-FICHTNER), *WBNT* Bd.V.

[2]) 1 Sam. xxv 25 כִּשְׁמוֹ כֵּן–הוּא נָבָל שְׁמוֹ וּנְבָלָה עִמּוֹ; vgl. auch Gen. ii 19.

[3]) *Babylonien und Assyrien*, Bd. I (1920), S. 394.

[4]) Vgl. u.a. A. SCHWARZENBACH, *Die geographische Terminologie des AT*, 1954 passim.

Es kann nicht die Aufgabe dieser kurzen Ausführungen sein, den vielfältigen Beziehungen zwischen Benennung und Benanntem im AT nachzugehen. Ich begrenze meine Aufgabe vornehmlich auf die Namengebungen in AT, bei denen von den biblischen Autoren expressis verbis eine Begründung des Namens gegeben wird, oder im deren Nähe etymologische Motive erscheinen[1]). Eine weitere Grenze ziehe ich damit, dass ich mich auf die sog. „historischen Bücher" des AT beschränke: Pentateuch, Jos., Jud., Sam., Kön., Chron. und Esra-Nehemia, dazu die Bücher Ruth und Esther. An Spezialarbeiten über dieses Problem in den historischen Büchern liegt nach meiner Kenntnis wenig vor. Beachtenswert ist Böhls kurze Untersuchung „Volksetymologie en Woordspeling in de Genesis-Verhalen" [2]), in mancher Beziehung auch Noths oben erwähnte Arbeit, die sich freilich auf die sprachwissenschaftliche Untersuchung der Namenetymologien bezieht, und gelegentliche Hinweise in seiner „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" [3]). Schliesslich wäre noch auf verstreute Bemerkungen in den Kommentaren (besonders zur Genesis) hinzuweisen.

Ich gebe zunächst eine Übersicht über die Vorkommen etymologischer Ätiologien bei Namengebungen in den historischen Büchern des AT und untersuche sie dann formgeschichtlich und inhaltlich. Zum Schluss versuche ich, eine theologische Deutung der etymologischen Ätiologie zu geben.

Übersicht über die Vorkommen etymologischer Ätiologien in den historischen Büchern des AT

Die Übersicht sieht von etymol.-ätiologischen Anspielungen, bei denen keine Namengebung erfolgt, ab und registriert nur zahlenmässig und mit gelegentlichen Namenangaben die Vorkommen. Sie behandelt sodann das besondere Verhältnis des Deuteronomiums und der priesterlichen sowie der chronistischen Geschichtsschreibung zu dem Phänomen der etymologischen Ätiologie.

Bei weitem die meisten Belege finden sich innerhalb der Genesis.

---

[1]) Nur gelegentlich ziehe ich etym. Ätiologien heran, die ausserhalb der Namengebungen (z.B. im Jakobsegen) vorkommen.

[2]) *Med. d. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterkunde*, 59 A, No. 3, 1925.

[3]) 1948, S. 56, 81, 97 (Anm. 261), 163, 169, 211-14, 240. Vgl. auch K. Möhlenbrink, „Landnahmesagen d.B. Josua", *ZAW* 56 (1938), S. 238ff. und B. Gemser, *De Beteekenis aer Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, 1924.

In der Urgeschichte sind es sechs: אִשָּׁה ii 23, חַוָּה iii 20, קַיִן iv 1[1]), שֵׁת iv 25, נוֹחַ v 29 und בָּבֶל xi 9. In der Patriarchengeschichte fast 40: Abraham/Sara, Ismael, Isaak, Jakob/Esau, Jakobsöhne, Moab/Ammon und die Benennung vieler Stätten wie z.B. Zoar, Beerseba, Bethel, Machanajim, Pniel ua [2]). Die Josepherzählung ist fast ganz frei von etymologischen Ätiologien [3]). Überwiegend gehören diese in der Genesis dem Jahwisten an; der Elohist bietet wesentlich weniger. Dieses Bild wird freilich nicht dem ursprünglichen Quellenbestand entsprechen, wie etwa das mehrfache Vorkommen von — zumeist quellenmässig bedingten — Doppelbegründungen bei den Namengebungen nahelegt (vgl. dazu unten S. 378, Anm. 4). Im Priesterkodex findet sich in der Genesis ausser einigen Anklängen nur die Umnennung von Abram und Sarai zu Abraham und Sara xvii 4ff., 15f. [4]).

In den Büchern Exod. und Num. zähle ich 12 Belege [5]), die ebenfalls überwiegend dem Jahwisten zuzurechnen sind [6]); ich nenne: מֹשֶׁה, גֵּרְשֹׁם, אֱלִיעֶזֶר, מָרָה, תַּבְעֵרָה//מַסָּה וּמְרִיבָה, קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה, חָרְמָה, (vgl. auch פֶּסַח und מָן). Dagegen finden sich in Lev. und Deut. keine Namengebungen mit etymologischen Ätiologien (vgl. unten S. 376), und in den folgenden Büchern sind sie wesentlich dünner gesät als im übrigen Pentateuch. Im Folgenden seien die Vorkommen und die betr. Namen aus den einzelnen Büchern genannt.

Im Buche Josua zwei Belege: v 9 גִּלְגָּל und vii 26 עָכֹר. Im Buche Judikum fünf: i 17 חָרְמָה, ii 4f בֹּכִים, vi 32 יְרֻבַּעַל, xv 17 רָמַת לֶחִי und xv 18f עֵין הַקּוֹרֵא. Im 1. Samuelisbuch ebenfalls fünf: i 20 (vgl. 27) שְׁמוּאֵל, iv 21 אִי־כָבוֹד, vii 12 אֶבֶן הָעֶזֶר, xxiii 28 סֶלַע הַמַּחְלְקוֹת (allerdings ohne Erklärung!) und xxv 25 נָבָל. Im 2.Buch nur drei Belege: v 20 בַּעַל פְּרָצִים, vi 8 פֶּרֶץ עֻזָּה und xii 25 die Verleihung des Beinamens

---

[1]) Hier ohne eigentl. Namengebung; der Name erscheint bei der Mitteilung von der Geburt (wie auch sonst oft; Gen. v meistens).

[2]) Gen. xvi 11. 14; xvii 5; xix 20. 22. 37f; xxi 3/6. 28; xxii 14; xxv 25f. 30; xxvi 20-22. 31ff; xxvii 36; xxviii 10ff; xxix 32-35; xxx 5-24; xxxi 44ff; xxxii 2f. 29. 31; xxxiii 16; xxxv 8; xxxviii 29f; xli 51f; l 11.

[3]) Bis auf die Benennung der Josephsöhne xli 51f u. Abel Mizrajim l 11.

[4]) Näheres zu P im ganzen Pentateuch s. S. 376f.

[5]) Ex. ii 10. 22; (xii 27); xv 23; xvi 15. 31; xvii 7; xviii 3f. Num. xi 2f. 34, xx 13 (xx 24 = xxvii 14); xxi 2f; in Num. xxv 1-5 ist wohl eine etym. Ätiologie unterdrückt worden (Noth, *Überl.*, S. 81).

[6]) Ex. xviii 3f ist vielleicht elohistisch; Num. xx 13 (xxvii 14) priesterliche Redaktorenarbeit.

יְדִידְיָה an Salomo. In den Königsbüchern — abgesehen von der Benennung von שֹׁמְרוֹן nach שֶׁמֶר (1 Kön. xvi 24)[1]) — nur je ein Beleg in jedem Buch: 1, ix 13 אֶרֶץ כָּבוּל und 2, xiv 7 יָקְתְּאֵל (סֶלַע), und beide sind in mancher Beziehung problematisch[2]). Das chronistische Geschichtswerk bietet nur innerhalb der Chronik einige Belege u.zw. fünf im 1.Buch, von denen zwei fast wörtlich 2 Sam. v und vi entnommen sind (xiii 11 פֶּרֶץ עֻזָּא und xiv 11 בַּעַל פְּרָצִים) und drei eigner Überlieferung i 19 פֶּלֶג, iv 9f יַעְבֵּץ — mit interessanter doppelter Begründung[3]) — und vii 23 בְּרִיעָה. Im 2. Buch nur xx 26 עֵמֶק בְּרָכָה. Im Buche Ruth begegnet die Umnennung von נָעֳמִי in מָרָא (i 20) neben den oben S. 372 genannten etymologischen Anspielungen und vielleicht עוֹבֵד (iv 17), wozu aber jetzt im Text keine ätiologische Begründung gegeben wird. Esth. ix 26 findet die Kultlegende des Purimfestes ihren Abschluss in seiner Benennung.

Diese Übersicht ergibt folgenden Tatbestand: Belege für Namengebungen mit etymologischen Ätiologien fanden sich in überwiegendem Masse in Gen., Ex. und Num. (fast 60! u.zw. vornehmlich in jahwistischen Stücken), in schon geringerem Masse in der Tradition über die Landnahme und die vorstaatliche Zeit (12 Vorkommen in Jos., Jud., 1 Sam. und drei in 1 Chron; dazu ein Beleg im Buche Ruth). Verschwindend wenig bietet die Darstellung der Königszeit (drei in 2 Sam., von denen zwei in 1 Chron. wiederkehren, zwei unvollständige in beiden Königsbüchern und eine in 2 Chron.). Für die nachexilische Zeit wäre nur auf Esth. ix 26 zu verweisen, während sich in den Büchern Esr. und Neh. keine Belege finden.

Achtet man auf die Entstehungszeit der oben genannten alttestamentlichen Schriften bzw. ihrer Quellen, so wird deutlich, dass die spätere Königszeit, an deren Ausgang das Deuteronomium promulgiert und anschliessend die deuteronomistische Geschichtsschreibung fixiert wird, sowie die exilische und nachexilische Zeit (Priesterkodex u. chronist. Geschichtswerk) der Tradierung und Neubildung von etymologischen Ätiologien bei Namengebungen offenbar nicht sehr

---

[1]) Die Benennung von Orten nach Personen (od. Geschlechtern) — vgl. auch Gen. iv 17 Henoch — interessiert uns hier nicht.

[2]) Beiden Stellen fehlt der sonst übliche כִּי- Satz (vgl. Teil II), und die Etymologien sind nicht deutlich; vgl. MONTGOMERY-GEHMAN, *The Books of Kings* (*ICC*), 1951, z.d. Stellen.

[3]) Vgl. W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (*H.z.AT*, I 21, 1955) z.St.

geneigt waren. Wir werden nach Gründen für diesen Tatbestand noch zu fragen haben; vorerst nehmen wir nur von ihm Kenntnis (vgl. dazu S. 390f.).

Es wäre verlockend, auf das Verhältnis des Deuteronomiums, der priesterlichen und der chronistischen Geschichtsschreibung zu dem Phänomen der etymologischen Ätiologie (und der Ätiologie ganz allgemein!) ausführlich einzugehen. Ich muss mich des Raumes wegen auf einige Andeutungen beschränken, die aber das Wesentliche bringen sollen.

Im Deut. spielt die etymologische Ätiologie kaum eine Rolle; man hat geradezu den Eindruck — wenn das auch nur vermutungsweise ausgesprochen sei! — dass sie mit Absicht vermieden wird. Nirgends finden wir in ihm eine Namengebung mit ätiologischer Begründung [1]). viii 3 wird das Manna (vgl. Ex. xvi 15.31) ohne Worterklärung erwähnt; ix 22 die Ereignisse bei תַּבְעֵרָה (Num. xi 3) מַסָּה (Ex. xvii 2. 7) und קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה (Num. xi 34) unter dem Verb „erzürnen" subsumiert. xvi 1 bringt die Forderung: „Du sollst Jahwe das Passa halten", fährt dann aber nicht etwa fort: „denn er hat dich verschont" (פָּסַח; vgl. Ex. xii 27), sondern „denn er hat dich herausgeführt ..." Im Mosesegen, der freilich wohl nicht zum Deut. ursprünglich gehört, wird bei keinem der Stammesnamen — im Gegensatz etwa zu der Benennung der Jakobsöhne Gen. xxix/xxx und z.T. auch dem Jakobsegen (vgl. unten S. 384) — eine etymologische Ätiologie oder auch nur Anspielung gegeben. Der einzige etymologische Anklang findet sich hier xxxiii 8, wo es von Jahwe heisst: נִסִּיתוֹ בְּמַסָּה תְּרִיבֵהוּ עַל־מֵי מְרִיבָה, und hier weicht die etymologische Ätiologie auch noch sehr seltsam von der älteren Tradition in Ex. und Num. ab, indem nicht das Volk, sondern Jahwe Subjekt des „Versuchens" und „Bekämpfens" (?) ist. Besonders bezeichnend ist die Erwähnung der „Hadenwasser" (מֵי־מְרִיבָה) xxxii 51; denn hier wird für das Verschulden Israels nicht das an sich naheliegende Verb רִיב verwendet (vgl. Ex. xvii 2) oder die Form מְרִיתֶם (vgl. Num. xx 24; xxvii 14), sondern das viel allgemeinere Verb מָעַל. Es will mir scheinen, als ob der Sinn für die etymologisch-ätiologischen Zusammenhänge ganz erloschen wäre!

Auch der Priesterkodex ist sehr spröde gegenüber der etymo-

[1]) Deut. vi 16 setzt wohl die Bekanntschaft mit der etym. Ätiologie von Massa voraus, spielt aber nur darauf an.

logischen Ätiologie. Gen. ii 2 bereitet er die Heilighaltung des Sabbaths vor und verwendet dafür begründend die Wendung vom Ruhen Gottes mit dem Terminus „שָׁבַת", bezeichnet den Tag selbst aber nur als הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. Das mag freilich sachlich darin begründet sein, dass die Heilighaltung des Sabbaths noch nicht an dieser Stelle geboten wird. In dem wohl besonders späten Stück Ex. xxxi 13ff begegnet freilich dann die Forderung וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־הַשַּׁבָּת v. 14 (vgl. v. 15. 16); aber erst ganz am Schluss dann die Formel der Begründung כִּי ... יְהוָה ... שָׁבַת. Es gibt im Priesterkodex wohl nur eine eindeutige Namengebung mit etymologischer Ätiologie u.zw. bei der Umnennung Abrams in Abraham Gen. xvii 5, während die Umnennung Sarais in Sara (v. 15) ohne ausdrückliche etymologische Begründung erfolgt. Auch der Befehl, den von ihr erwarteten Sohn „Isaak" zu nennen (v. 19) hat nur eine leise etymologische Vorbereitung in dem Lachen Abrahams (v. 17), wie im folgenden im Blick auf Ismael von Gott — auf seinen Namen anspielend — gesagt wird (v. 20): וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ. Es begegnen beim Priesterkodex durchaus nicht wenige Benennungen auch solcher Personen und Stätten, deren Name in anderen Quellen ätiologisch begründet wird, bei ihm jedoch nicht! So etwa xvi 15 Ismael, xvii 19 Isaak, xxx 21 Dina (besonders auffallend!), Jakob/Israel xxxv 10 und Bethel xxxv 15. Auch die Benennungen in der Urgeschichte werden nicht begründet (Tag und Nacht i 5, Himmel i 8, Erde und Meere i 10). Das scheint mir ein deutliches Zeichen dafür zu sein, dass P auch in Gen. xii ff keine Begründungen gegeben hat und man nicht etwa annehmen darf, dass sie durch den Redaktor gestrichen worden seien. Der Vollständigkeit halber werde noch Num. xx 13 genannt: הֵמָּה מֵי־מְרִיבָה אֲשֶׁר רָבוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה. In dieser Wucherung eines P-Stückes erscheint die etymologische Ätiologie in einer besonderen Form (vgl.-Teil II) und im Blick auf das etymologische Motiv stark getrübt (רָבוּ!). Ähnliches gilt für den etymologisch-ätiologischen Anklang Num. xx 24 עַל אֲשֶׁר־מְרִיתֶם אֶת־פִּי לְמֵי מְרִיבָה, der ganz ähnlich Num. xxvii 14 wiederkehrt, vermehrt um die abschliessenden Worte: הֵם מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ. An beiden Stellen erscheint nicht, wie man erwarten sollte ריב, sondern „מְרִיתֶם" als etymologisches Motiv. Im ganzen für P also ein auffallend mageres Ergebnis!

Das chronistische Werk nimmt keines der vielen ätiologischen

Motive aus der Ur- und Patriarchengeschichte, aus der Tradition über die Wüstenwanderung, Landnahme und vorstaatliche Zeit wieder auf. Für das ortsetymologische Motiv בָּלַל/בָּבֶל bringt es 1, i 19 ein personenetymologisches נִפְלְגָה הָאָרֶץ/פֶּלֶג [1]), dazu zwei neue Personennamen-Ätiologien (iv 9 יַעְבֵּץ u. vii 23 בְּרִיעָה) und in der Königszeit die beiden fast wörtlich mit 2 Sam. v/vi identischen בַּעַל פְּרָצִים u. פֶּרֶץ עֻזָּא [2]) und als neu עֵמֶק בְּרָכָה 2 Chron. xx 26. Der Fels „יְקְתְּאֵל" (2 Kön. xiv 7) wird 2 Chron. xxv 12 nur mit dem Appelativ סֶלַע bezeichnet. Die Umnennungen von Abram und Jakob werden vom Chronisten in der auch sonst bei ihm üblichen Weise der Identifizierung registriert: אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם (1, i 27 vgl. Neh. ix 7) und v. 34 (corr.) [3]).

Im Buche Neh. wird der Beiname יְדִידְיָה, den Nathan Salomo nach 2 Sam. xii 25 gibt, nicht genannt, aber es wird offenbar auf die Worte angespielt, die 2 Sam. xii 24 zu seiner Begründung dienen (וַיהוָה אֲהֵבוּ), wenn es Neh. xiii 26 heisst: „unter vielen Völkern war nicht ein König wie Salomo וְאָהוּב לֵאלֹהָיו הָיָה".

Formgeschichtliche Untersuchung der etymologischen Ätiologien

In der uns vorliegenden Überlieferung herrscht eine grosse Mannigfaltigkeit in der Formulierung etymologischer Ätiologien bei Namengebungen. Die zwei Grundelemente in diesen Zusammenhängen sind die Namengebung (bzw. die Wiederaufnahme eines Namens) und die Nennung des „Anlasses", die Begründung dafür [4]). Die An-

---

[1]) Der Chronist scheint eine Vorliebe für Umsetzung von Orts- in Personennamen-Ätiologien zu haben; vgl. noch 1, ii, 7 u. iv 9f (ii, 55).

[2]) Beim Chronisten allerdings in umgekehrter Reihenfolge.

[3]) Derartige „Identifizierungen" begegnen — freilich nicht bei Umnennungen — z.B. 1 Chron. xi 4; 2, v 20; xx 2; Neh. viii 9: auch im Buche Esth. ii 7; iii 7; ix 24 (bei Monaten oft z.B. iii 7; viii 1; ix 1) und bei P: Gen. xxxvi 1. 8. 19. Wieweit sie Redaktorenarbeit sind, sei dahingestellt.

[4]) Nicht selten erscheinen jetzt sogar bedingt durch die Komposition der Quellen zwei Begründungen für einen Namen unmittelbar nebeneinander (vgl. Gen. xxi 28/31; xxx 16/18. 20a/b. 23/24; anders 1 Chron. iv 9); öfters aber auch an verschiedenen Stellen. So etwa für Edom (Gen. xxv 25/30), Jakob (Gen. xxv 26/xxvii 36), Massa-Meriba (Ex. xvii 7/Deut. vi 16); vgl. auch die verschiedenen Etymologien für die Namen der Jakobsöhne Gen. xxix/xxx/xlix.

Die Freude an der Etymologie und Ätiologie nützt viele Möglichkeiten, die sich bieten, aus.

ordnung dieser Elemente wechselt. Einmal steht der Anlass voraus, und die Namengebung erfolgt danach; ein ander Mal kommt erst die Namengebung, dann ihre Begründung, wobei etymologisch-ätiologische Motive schon vorher erscheinen können. Aus der Vielfalt der Formulierungen lassen sich zwei Hauptformen herausfinden, die gelegentlich noch rein erhalten sind.

Das Schema der einen Form ist folgendes:

„Und es nannte der (die) seinen (ihren) Namen so und so;
denn er sprach bzw. dachte (und nun folgt die etymolog. Ätiologie).

Diese Form begegnet uns etwa Ex. ii 22: וַיִּקְרָא (מֹשֶׁה) אֶת־שְׁמוֹ גֵּרְשֹׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה׃. In der vollständigen Gestalt wie Ex. ii 22 ist die Form I nicht mehr allzu oft erhalten; meist fehlt jetzt in der Begründung אָמַר und es erscheint lediglich כִּי [1]) vgl. Gen. iii 20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל־חָי׃. Auch manche anderen Bestandteile der Formel können ausgelassen werden. So etwa שֵׁם z.B. Gen. xxxi 47; statt des כִּי אָמַר bzw. כִּי begegnet hie und da לֵאמֹר z.B. Gen. v 29; Jud. vi 32; 1 Sam. iv 21 oder die Wendung וַיֹּאמֶר כִּי Gen. xxvi 22.

Die zweite häufig belegte Form bringt meistens zunächst den Bericht über ein Ereignis, das sich an einer bestimmten Stätte zugetragen haben soll — die übrigens oft schon vorher namentlich genannt wird! [2]) — und den Abschluss bildet die Namennennung für diese Stätte in der Form:

עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא

in einigen Fällen mit dem Zusatz עַד הַיּוֹם הַזֶּה. So lesen wir in Jos. vii (Achans Raub am Banngut) in v. 25 abschliessend die Worte Josuas mit dem doppelten etymologischen Motiv:

(וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ) מֶה עֲכַרְתָּנוּ יַעְכָּרְךָ יְהוָה בַּיּוֹם הַזֶּה

und dann folgt v. 26 — nach dem Bericht über die Steinigung Achans und das Erlöschen des Zornes Jahwes — die Namengebung

---

[1]) Das כִּי in den Namengebungen gibt eine besondere Frage auf. Es kann die direkte Rede einführen (mit oder ohne אָמַר) wie Gen. iv 25; xxvi 22; xxxii 31; xli 51f; Ex. ii 10.22; xviii 3f (!); 1 Chron. vii 23 (falls בְּבֵיתִי z. lesen ist!), kann aber auch eine objektive Begründung einleiten wie Gen. xvi 11; xxvi 20; 1 Chron. i 19; vii 23 (falls בְּבֵיתוֹ z. lesen ist!).

[2]) Z.B. Gen. xxxiii 17; Ex. xv 23; Num. xiii 23; 2 Sam. v 20.

für das Tal der Steinigung in dem genannten Schema: עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא עֵמֶק עָכוֹר עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

Dieses in sich geschlossene Schema von Form II erscheint jetzt meist in einer erweiterten Gestalt, in der das etymologische Motiv noch einmal mit einem כִּי (freilich niemals zusätzlich אָמַר !) angefügt wird. So an der Stelle, wo Form II im Pentateuch zum ersten Mal begegnet, in Gen. xi. Das etymologische Motiv war v. 7 schon in Jahwes Worten angeklungen וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם [1]). Dann wird von der Zerstreuung und Behinderung des Weiterbauens berichtet, und v. 9 heisst es abschliessend:

עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ . . . .

Das ist die Gestalt, in der Form II jetzt meist in der Überlieferung vorkommt. Vielleicht ist die Erweiterung durch den כִּי-Satz von Form I her beeinflusst mit ihrem „וַיִּקְרָא...כִּי אָמַר". Diese Erweiterung wäre freilich nicht als literarischer Vorgang anzusprechen, sondern schon für die Ausbildung der Formen im Stadium der mündlichen Überlieferung anzusetzen.

Wir werden unten sehen, dass die beiden bisher herausgestellten Formen mannigfach abgewandelt, verkürzt oder miteinander konfundiert werden. Zunächst aber soll uns die Frage beschäftigen, ob diese beiden Formen jeweils verschiedenen Motiv-Gruppen etymologischer Ätiologien zugeordnet sind und vielleicht auch eine verschiedene Bedeutung im Blick auf die Benennung haben (vgl. dazu auch S. 384f).

Es fällt auf, dass die II. Form (Bericht und dann עַל־כֵּן קָרָא) fast ausschliesslich für Ortsnamen-Ätiologien verwendet wird [2]), d. h. in Zusammenhängen, die von einem bemerkenswerten Ereignis an einer bestimmten Stätte berichten, die dann in Verbindung mit diesem Ereignis benannt worden ist. Hier steht offenbar das E r e i g n i s im Vordergrund des biblischen Zeugnisses, und dies Ereignis ist in der Namengebung „festgehalten" worden.

Für die I. Form (וַיִּקְרָא כִּי אָמַר) ist in der jetzt uns vorliegenden Tradition nicht mit der gleichen Deutlichkeit eine Motivgruppe zu bezeichnen, bei der sie fast ausschliesslich angewendet wird. Man kann aber feststellen, dass sie überwiegend bei den Personennamen-Ätio-

---

[1]) Zu der Korrektur von נָבְלָה in נָבַלָה vgl. die Kommentare.

[2]) Mit Ausnahme von Gen. xxv 30; xxix 34f; xxx 5f (s. unten S. 385).

logien begegnet. Etymologisch-ätiologische Motive treten im Blick auf Personen [1]) in Erscheinung vorallem bei der Namengebung anlässlich der Geburt [2]), ferner bei Umnennungen von Personen [3]) und auch in gelegentlichen Hinweisen auf einen noch zu gebenden oder schon gegebenen Personennamen [4]). Bei den Personenbenennungen — zum mindesten bei der Erstbenennung und der Ankündiging des Namens — ist die Namengebung das zunächst Geforderte und Entscheidende. Interessanterweise begegnet Form I daher z.B. auch bei den Brunnenbenennungen durch Isaak Gen. xxvi, wo es in der Einleitung des Abschnittes ausdrücklich heisst: Isaak liess die Brunnen Abrahams wieder aufgraben „und gab ihnen dieselben Namen, die ihnen sein Vater gegeben hatte" (v. 18) [5]).

Es wäre denkbar, dass die beiden Formen der „Benennung mit etymologischer Ätiologie innerhalb des Werdens der Tradition ursprünglich in verschiedener Weise verwendet wurden: Form I in Berichten, die entscheidend auf die Namengebung abzielten, die im Impf. cons. (וַיִּקְרָא) mit nachfolgender Begründung (כִּי אָמַר oder ähnlich) gegeben wurde. Form II, wenn es sich um den Bericht über ein bedeutsames Geschehen handelt, aus der sich die Benennung der Stätte des Geschehens ergeben hatte, die mit עַל־כֵּן קָרָא eingeführt wurde. Nur am Ende dieser Form konnte sinnvoller Weise gelegentlich hinzugefügt werden עַד הַיּוֹם הַזֶּה: Menschen vergehen, ihre Gestalt und ihr Name bleibt nur in der Erinnerung erhalten. Stätten auf dieser Erde bleiben bestehen, man kann sie immer wieder aufsuchen, und soll sich durch ihren Namen —הַיּוֹם, wie es Gen. xxii 14 heisst — an das Ereignis, das hier geschah, erinnern lassen.

---

[1]) Zur etymologischen Ätiologie des Jahwe-Namens vgl. S. 386.

[2]) Im allgemeinen sind dabei drei Schemata zu beobachten: I. Geburt, Benennung, Begründung (zB. Gen. xxix 32; xli 51f; Ex. ii 10.22), II. Geburt, Angabe von Merkmalen, Benennung (z.B. Gen. xxv 25. 26; xxxviii 27-30) und III. Geburt, Ausruf (der Mutter), Benennung (so fast ausschliesslich Gen. xxix u. xxx).

[3]) Vgl. Gen. xvii 5 (Abr.), xxxii 29 (Jak.), Jud. vi 32 (Gid.), 2 Sam. xii 25 (Sal.); gelegentlich ohne Begründung (Gen. xvii 15 Sara, xxxv 10 Jak., 2 Kön. xxiii 34 Eljakim, xxiv 17 Mattanjah). Gen. xli 45 handelt es sich wohl um einen Beinamen für Joseph, der freilich nicht erklärt wird und auch nicht mehr durchsichtig ist.

[4]) So bei der Ankündigung einer Geburt und in Segensworten.

[5]) In dieser Redaktorenglosse wird die Namengebung also eigens hervorgehoben. Die drei Benennungen erfolgen nach Form I (u.zw. v. 20 in der vollständigen, v. 21 in unvollständiger Gestalt und v. 22 mit Ersatz des כִּי אָמַר durch וַיֹּאמֶר כִּי).

In dem jetzt uns vorliegenden Bestande der Tradition, in dem die verschiedensten Überlieferungsströme zusammengeflossen und mancherlei literarische Quellen miteinander verbunden worden sind, erscheinen die Formen der etymologischen Ätiologien freilich selten in ihrer (vielleicht ursprünglichen) Reinheit und Geschiedenheit. Hier liegen die Dinge wesentlich komplexer, so dass man bei wiederholter Durcharbeitung des Stoffes immer wieder vor die Frage gestellt wird, ob die Unterscheidung der beiden Formen und ihre Verwendung bei verschiedenen Gelegenheiten ausreichend begründet ist. Es darf nicht verschwiegen werden, dass auch in der I.Form (וַיִּקְרָא...כִּי) nicht selten in dem Namen ein besonderes Ereignis festgehalten wird, z.B. das höchst bedeutsame Ereignis einer Geburt und die sie begleitenden Umstände [1]). Immerhin wird man doch für die älteste Zeit die Verwendung der beiden Formeln zu verschiedenen Zwecken annehmen dürfen, wobei im folgenden noch zu klären sein wird, wie es um die Übersetzung der Formel עַל־כֵּן קָרָא steht (vgl. S. 384f). Zunächst haben wir unsere These von dem Vorhandensein der beiden Formen in alter Zeit noch an dem Quellenbestand nachzuprüfen.

Es ist bemerkenswert, dass sich in dem relativ älteren Pentateuchbestand von J und E sowie meist in Jos., Jud. und Sam. die beiden Formen reiner erhalten haben, während z.B. in dem überlieferungsgeschichtlich jungen Stück Gen. xxix/xxx (Benennung der Jakobsöhne) die Mischung der Form I und II begegnet (vgl. unten 383). Die deuteronomistische Geschichtsschreibung bietet, wie wir oben sahen, kaum Namengebungen mit etymologischer Ätiologie in der ausgeprägten, festen Form. Beim Priesterkodex begegnen die Formen וַיִּקְרָא . . . כִּי אָמַר und עַל־כֵּן קָרָא — bis auf eine Ausnahme! [2]) — überhaupt nicht mehr. Er gibt, wie oben ausgeführt, vielfach die Benennungen ohne ätiologische Begründung, und die wenigen etymologischen Ätiologien, die bei ihm vorkommen, haben eine andere Form als die von uns herausgestellten Hauptformen I und II (s. S. 375f). Der Chronist dagegen verwendet bei den wenigen Ätiologien, die er bringt, meist die älteren Formen (vgl. 1, i 19; iv 9; vii 23 — xiii 11 u. xiv 11 = 2 Sam. vi 8 u. v 20 — und 2, xx 26). Offensicht-

---

[1]) Die begleitenden Nebenumstände, die zur Namengebung geführt haben sollen, werden oft aus dem Namen herausgesponnen worden sein.

[2]) In der Umnennung Abrams in Abraham Gen. xvii 5, wo Form I allerdings etwas abgewandelt erscheint (niph. statt qal von קָרָא).

lich lag ihm auch auf diesem Gebiete älteres Quellenmaterial vor, vielleicht unter anderem auch eine „Sammlung anekdotischer Namenerklärungen" [1]).

Dieser Befund macht es wahrscheinlich, dass in dem älteren Traditionsgut wesentlich die beiden oben behandelten Formen etymologischer Ätiologien verwendet worden sind u.zw. Form I in Fällen, wo die Benennung, die Namengebung das Entscheidende war, Form II da, wo ein bedeutsames Ereignis stärker im Vordergrunde stand, das durch die Namengebung davor bewahrt werden sollte, in Vergessenheit zu geraten [2]). Im Laufe der späteren Tradierung und der Neubildung von Stoffen ist die ursprüngliche Geschiedenheit im Gebrauch der Formen I und II zurückgetreten, die Formen sind z.T. miteinander konfundiert und allmählich auch durch andere Formen ersetzt worden (vgl. das über P oben Gesagte!). So erscheint Form I auch in der Umkehrung seiner beiden Grundelemente und sieht dann etwa folgendermassen aus: (Bericht von einem Ereignis) Ausruf und Benennung. Dieses Schema finden wir fast durchgängig in Gen. xxix/xxx. Ich nenne ein Beispiel (Gen. xxx 11):

וַתֹּאמֶר לֵאָה בְּגָד וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גָּד׃

Die kürzere Form der Benennung mit וַתִּקְרָא kann hier auch schon gelegentlich durch die ausführlichere mit עַל־כֵּן קָרָא eingeleitete ersetzt werden. Damit sind wir in unmittelbarer Nähe der Form II:

וַתֹּאמֶר רָחֵל דָּנַנִי אֱלֹהִים · · · · עַל־כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ דָּן׃ (xxx 6).

Auch eine Reihe von Abweichungen in der Gestaltung der Formen z.B. Verwendung anderer Worte als der meist üblichen sowie einige selbständige Formulierungen etymologischer Ätiologie seien noch kurz angeführt, ohne dass Vollständigkeit angestrebt ist.

קָרָא ist das übliche Verb bei der Benennung; es erscheint fast immer im qal, ganz selten einmal im niph. (Gen. ii 23; xvii 5). Nur vereinzelt wird קָרָא durch אָמַר niph. ersetzt (Gen. xxii 14 u. xxxii 29). Die Einführung der Namenbegründung erfolgt nicht immer durch כִּי, sondern gelegentlich durch עַל־אֹדוֹת mit Substantiv (Num. xiii 24)

---

[1]) Das Vorhandensein einer solchen vermutet W. Rudolph (*Chronikbücher*, S. 33). Es ist freilich auffallend, dass der Chronist dann merkwürdig selten davon Gebrauch gemacht hätte.

[2]) Damit ist für uns begreiflicherweise noch nichts über die Historizität des Ereignisses ausgesagt, wie das grundsätzlich für alle alttestamentlichen Berichte gelten muss. Zur theologischen Bedeutung der Ätiologie s. unten S. 391ff.

oder עַל mit Inf. cstr. (Ex. xvii 7). Die Wiederaufnahme von Namen, die schon bekannt sind, geschieht ab und zu durch Nominalsatz mit Personalpronomen (Num. xx 13; xxvii 14; oder in einem etwas anders gelagerten Falle Gen. xix 30ff). Hier seien auch noch einige andere etymologische Ätiologien genannt, die nicht bei Benennungen, sondern bei der Erwähnung schon benannter Personen begegnen. So werden im Jakobsegen Gen. xlix einzelne Segenssprüche für die Jakobsöhne in Beziehung auf den Namen des betr. Sohnes (bzw. Stammes) geformt. Interessanterweise sind die Etymologien hier allerdings völlig anders als in Gen. xxix/xxx. Während sie dort auf die Lage der Mütter abgestimmt sind, zielen sie hier auf Wesen und Wirken der Söhne bzw. Stämme. Dabei sind die Etymologien bei Juda, Dan und Gad für uns durchsichtig (v. 8, 16 u. 19), während sie bei Sebulon und Issachar im jetzigen Zustand der Überlieferung verdeckt sind. Man erwartet יִזְבֹּל bei Sebulon (v. 13) statt יִשְׂכֹּן und שָׂכִיר bei Issachar statt מַס־עֹבֵד (v. 15) [1]). In 1 Chron. ii 7 erhält der aus Jos. vii bekannte Achan den Namen „עָכָר" und die erklärende Bemerkung zu dem Namen: עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מָעַל בַּחֵרֶם. In diesem Zusammenhang müsste eigentlich auch noch einiges aus dem Gebiet der Etymologien nach dem Schema lucus a non lucendo gesagt werden. Das würde aber zu weit führen. Derartige „unechte Ätiologien" mögen z.T. durch Entstellungen im Laufe der Tradition entstanden sein, sind aber gewiss auch nicht selten ursprünglich und damit ein Zeichen dafür, dass es bei der Bildung von etymologischen Ätiologien nicht auf philologische Exaktheit, sondern auf sachliche Erwägungen ganz anderer Art ankam (vgl. S. 386ff).

Am Ende der formgeschichtlichen Untersuchung ist noch eine Frage zu beantworten, die schon zum III. Teil hinüberleitet: Wer ist das Subjekt der Namengebung in der etymologischen Ätiologie, und welche Aussage wird mit den Wendungen וַיִּקְרָא und עַל־כֵּן קָרָא gemacht? Offenbar besteht ein bezeichnender Unterschied zwischen der Form mit וַיִּקְרָא (bzw. וַתִּקְרָא, וַיִּקְרְאוּ) und der Form mit עַל־כֵּן קָרָא. Im ersten Falle wird mit der Verbform meistens eindeutig

---

[1]) Ähnliche Erscheinungen beobachten wir verschiedentlich; vgl. 1 Sam. i 20. 27, wo die etymol. Begründung von שמואל eher auf Saul als auf jenen zu führen scheint. Siehe zu diesem Problem A. Lods, *Israel* 1930, p. 411; I. Hylander, *Der lit. Samuel-Saul-Komplex*, 1932, p. 13ff; J. Hempel, *Die althebr. Literatur*, 1934, S. 91; P. Humbert, *Arch. f. Orientf.* X, 1935, S. 77ff.

die Namengebung bezeichnet, die zur Zeit des berichteten Ereignisses — etwa nach der Geburt eines Kindes — erfolgt sein soll. Das Subjekt der Benennung ist dann meist eine bestimmte Person (die sogar nicht selten mit Namen genannt ist), kann aber auch das unpersönliche „man" sein (vgl. Jud. i 17). Die zweite Form — meist in der Gestalt עַל־כֵּן קָרָא — umschreibt dagegen in den meisten Fällen nicht die damals vollzogene Benennung, sondern stellt fest, dass man eine bestimmte Stätte (oder Person?) im Blick auf ein bestimmtes Ereignis, das mit ihr im Zusammenhang steht, so und so nennt (daher oft die Endformel עַד הַיּוֹם הַזֶּה). Ganz eindeutig ist dies in der seltenen Form zum Ausdruck gebracht, die nur Gen. xxvi 33 begegnet עַל־כֵּן שֵׁם־הָעִיר בְּאֵר שֶׁבַע; aber auch die meisten anderen עַל־כֵּן Stellen sind so zu deuten (vgl. z.B. Gen. xi 9; xvi 14; xix 22; xxv 30; Ex. xv 23 Jud. xv 19 uam). Besonders eindeutig liegen die Dinge wenn vor der Formel ein anderes Subjekt steht (vgl. Gen. 1 11; Jos. vii 26) [1]). In einzelnen Fällen kann man schwanken, ob mit dem עַל־כֵּן קָרָא nicht doch eine einzelne Person bezeichnet werden solle, die in der berichteten Situation eine Stätte benannt habe (so etwa Gen. xxxi 48; xxxiii 17; 2 Sam. v 20), zumal wenn — wie es an den genannten Stellen der Fall ist! — die Endformel עַד הַיּוֹם הַזֶּה fehlt. Ganz eindeutig ist Lea bzw. Rahel als die Benennende Gen. xxix 34. 35; xxx 6 angegeben; hier heisst die Formel dann auch עַל־כֵּן קָרְאָה (v. 34 zu korrigieren!). Aber wir sahen oben, dass dieses Kapitel jüngster Überlieferungsbestand ist. Im allgemeinen bezeichnet die Formel עַל־כֵּן קָרָא nicht konkrete Neubenennungen [2]).

Nicht selten lässt die Überlieferung Jahwe oder seinen מַלְאָךְ den Namen eines Menschen bestimmen. Das geschieht vor der Geburt eines Kindes (vgl. Hagar/Ismael Gen. xvi 11 [3]) und Abraham/

---

[1]) Auch עַל־כֵּן קָרְאוּ wird man im Sinne des unbestimmten Subjekts „man" deuten können (1 Sam. xxiii 28), vor allem, wenn עַד הַיּוֹם הַזֶּה hinzugefügt ist (2 Sam. v 20; 2 Chron. xx 26).

[2]) Besonders seltsam ist die Hinzufügung der bekannten Endformel „bis auf diesen Tag" zu Form I in 1 Kön. ix 13: Chiram benannte (וַיִּקְרָא) die von Salomo abgetretenen Städte „Land Kabul bis auf diesen Tag". Die Endformel steht hier — gewissermassen syntaktisch uneingeordnet! — als Abbreviatur, und man hat zu ergänzen: „und so heisst dieses Gebiet ..." Oder ist sie Zusatz?

[3]) Beachte das folgende „יְהוָה", wo man „אֵל" erwartet (ähnlich Gen. xxii!); hier tut man einen Blick in das Werden der etymologischen Ätiologie.

Isaak Gen. xvii 19 [1])). Ferner bei den beiden in ihrer Form verschiedenen Umnennungen Abram/Abraham Gen. xvii 5 (vgl. Sarai/Sara v. 15) und Jakob/Israel Gen. xxxii 29 [2]). In diesem Zusammenhang muss auch auf Ex. iii 14 hingewiesen werden, die Offenbarung und Deutung des Gottesnamens durch Jahwe selbst. Die Formulierung entspricht begreiflicherweise keiner der oben besprochenen Formen, da es sich um eine Selbstkundgebung des Namens handelt. Aber die Tatsache, dass der Elohist hier Jahwe den eigenen Namen „deuten" lässt, ist von grundsätzlicher Wichtigkeit für die Wertung der Namengebung überhaupt und speziell des Jahwenamens [3]). Es kommt hier — wie in der Verleihung des Namens durch Jahwe an einen Menschen — in besonders eindringlicher Weise zur Anschauung, dass dem Namen ein hohes Gewicht beigemessen wird, ja dass er mit dem Wesen und der Eigenart des Benannten identisch ist. Vgl. im NT die Ankündigung des Namens Jesu in der Form von Gen. xvi 11 (Matth. i 21).

Zum Inhalt der etymologischen Ätiologien

Nach den Formuntersuchungen wenden wir uns dem Inhalt der etymologischen Ätiologien für Benennungen zu, dessen Behandlung die Voraussetzung für ihre theologische Deutung ist.

Es sei zunächst bemerkt, dass die Freude an der etymologischen Ätiologie eine gemeinsemitische Erscheinung ist. Br. Meissner stellt im Blick auf ein akkadisches philologisches Werk fest, dass es „seine Entstehung der unglücklichen Liebe aller Semiten für die Etymologie verdankt" (*Bab. u. Assyr.* Bd. 2, 1925, p. 353). Und Enno Littmann hat in der *Nöldeke-Festschrift* (1907, p. 945) volksetymologische Namenerklärungen in semitischen Stammessagen der Gegenwart mitgeteilt. Darüber hinaus finden wir derartige Erscheinungen bekanntlich bei vielen Völkern [4]). Es ist also nicht verwunderlich, dass sie uns auch im Alten Testament zahlreich begegnen.

Aufs Ganze gesehen haben wir zwei grosse Gruppen etymologi-

---

[1]) Mit einer etymologischen Anspielung in v. 17. Auch in Gen. i werden Benennungen von Gott ausgesprochen, aber ohne Begründung.

[2]) Vgl. die Wiederaufnahme dieser Umnennung — in völlig freier Form — 1 Kön. xviii 31 und 2 Kön. xvii 34 und die oben besprochene Identifizierung von Jakob und Israel 1 Chron. i 34.

[3]) Ganz abgesehen davon, ob die Deutung hier mehr Verhüllung als Enthüllung des Jahwenamens bedeutet; vgl. jetzt E. Schild, „On Ex. iii 14 — „I am that I am"", *VT* IV, 1954, S. 296ff.

[4]) Man vergleiche das reiche Material in Gunkels Genesis-Komment.

scher Namenätiologien in den geschichtlichen Büchern des AT: Personennamen-Ätiologien und Ortsnamen-Ätiologien. Die beiden Gruppen sind etwa in der gleichen Anzahl — aber sehr verschieden verteilt! — in unserem Schrifttum vertreten, etwa je 40 Belege [1]).

Fragt man nach dem Vorkommen und der Veranlassung zur Bildung von Personennamen — Ätiologien in den oben behandelten Schriften, so möchte man sich gern von GUNKELS Grundsatz leiten lassen, den er für die Genesis aufstellt: bei allen wichtigeren Personen werden Namenerklärungen gegeben (*Genesis*, 5. Aufl. 1922, S. 41). Dieser Grundsatz gilt freilich nur für die Genesis und innerhalb ihrer strenggenommen auch nur für den Jahwisten (s.o.). Immerhin trifft er damit für das uns jetzt vorliegende Zeugnis von der Urgeschichte [2]) und der Väterzeit zu. In der Tat werden hier die Namen aller bedeutsamen Gestalten etymologisch-ätiologisch begründet, wenn auch mit sehr verschieden gewichtigen Motiven. Man vergleiche Abraham Gen. xvii 5 mit Isaak xvii 17. 19; xviii 12.15; xxi 6 (bis!) — das Motiv des Lachens! — und Jakob xxv 26; xxvii 36 mit Israel xxxii 29. Man vergleiche weiter die Begründung der Namen der Jakobsöhne xxix/xxx und xlix mit der der Namen der Josephsöhne xli 50f, um den erheblichen Unterschied in Bezug auf sachliches Gewicht und Herkunft dieser Ätiologien abzuschätzen. Dasselbe gilt für die Gestalten am Rande des Geschehens wie Edom (Esau, Seir) Gen. xxv 25. 30, Ismael xvi 11; xvii 20, Moab/Ammon xix 37f und Perez/Serach xxxviii 29f. Es wäre reizvoll, dem hier vorliegenden Problem näher nachzugehen; aber der Raum verbietet es (vgl. z.T. noch unten S. 389, 394, Anm. 2).

Seltsamer Weise bewährt sich der Grundsatz, dass die Namen aller wichtigen Personen ätiologisch begründet werden, ausserhalb der Genesis nicht mehr. Für die Tradition von der Wüstenwanderung sind nur die Namen Moses Ex. ii 10 und seiner Söhne ii 22, xviii 3f zu nennen, für die vorstaatliche Zeit die Umnennung Gideons in Jerubbaal Jud. vi 32 und die Benennung Samuels 1 Sam. i 20 und

[1]) Insgesamt etwa 45 Personennamengebungen mit etym. Ätiologie (allein 12 Namen der Jakobsöhne!) und um 35 Ortsnamen-Ätiologien dazu die Festnamen (Sabbath, Pur ua) und die Benennung des „Manna".

[2]) Abgesehen von Babel, das schon oben (S. 380) behandelt wurde, handelt es sich in der Urgeschichte um Personen-Benennungen, die für die Geschichte der Menschheit entscheidende Bedeutung haben: das erste Weib, ihre Auszeichnung mit dem Ehrennamen „Mutter alles Lebendigen", den ersten geborenen Menschen Kain, den Ersatz Abels in Seth und schliesslich den durch die Flut hindurchgeretteten Menschen Noah, in dem der künftigen Menschheit die „Ruhe" verbürgt ist (Text corr.).

Ikabods iv 21. In der Königszeit begegnet uns lediglich 2 Sam. xii 25 die Verleihung des Beinamens Jedidjah an Salomo. Kein Name eines Königs, Propheten, Priesters oder besonders hervortretenden Heerführers wird ätiologisch begründet! Wir werden zu dieser seltsamen Erscheinung noch Stellung nehmen müssen, wenn wir die Ortsnamen-Ätiologien behandelt haben. Sie trat uns schon oben bei der Übersicht über die Vorkommen in ähnlicher Weise entgegen.

Überschaut man die Ortsnamen-Ätiologien so wird deutlich, dass den hier genannten Stätten zumeist eine bedeutsame Stelle in der Tradition von der geschichtlichen Führung Israels eingeräumt wird. Eine Reihe von ihnen, Orte in Kanaan — ich nenne als Beispiele Morijah (bzw. Jeru'el) Gen. xxii (14!), Bethel xxviii 10ff [1]). Machanajim xxxii 2f [2]), Pniel v. 31 u.a. — haben kultische Bedeutung. Hier stehen wir im Raum der Kultlegende, deren abschliessende Benennung der Kultstätte den wichtigen Schlussstein für sie bildet, der Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Sie gehören im wesentlichen der Tradition der Väterzeit an. In diesem Zusammenhang könnte man auch an die Altargründungen und -benennungen erinnern, wenn auch der Bericht von ihnen meist nicht in dem Schema unserer Ätiologien erfolgt (vgl. etwa Gen. xxxiii 20, xxxv 1. 3. 7; Ex. xvii 15; Jud. vi 24 usw.).

Ein beträchtlicher Teil der Stätten, die mit einer Namengebung bedacht werden, hat diese Beziehung auf den Kult der Stämme in Palästina nicht, ist aber aufs Engste mit der Geschichte der Stämme vor oder auch nach der Landnahme in Verbindung gebracht. Ich nenne Mara Ex. xv 23, Massa und Meriba Ex. xvii 7 (vgl. Num. xx 13. 24; xxvii 14; Deut. vi 16; xxxii 51, xxxiii 8), Tabera Num. xi 3, Kirboth hattaawa Num. xi 34, Eschkol Num. xiii 23, Achor Jos. vii 25 und später Perez Ussa 2 Sam. vi 8. Andere Orte sind dadurch bemerkenswert, dass Jahwe an ihnen den Seinen Sieg verliehen hat; so Ramath Lechi Jud. xv 17 [3]), Eben Haeser 1 Sam. vii 12, Baal Perazim 2

---

[1]) In dem Bethel-Abschnitt ist die Motiv-Mischung durch das Ineinander der Quellen besonders deutlich. Gen. xxviii 16 „יְהוָה", v. 17 u. 22 „בֵּית־אֱלֹהִים" und schliesslich die Benennung nach älterer ätiologischer Tradition v. 19 „בֵּית־אֵל".

[2]) Ausser dem kultischen Motiv für Machanajim klingt durch Gen. xxxii 8 u. 11 ein profanes etymolog. Motiv hindurch in den „zwei Heeren", in die Jakob seinen Besitz teilt; es wird jetzt aber nicht mehr ausgewertet (absichtlich an den Rand gedrängt?).

[3]) Ob Ramath Lechi in irgendeiner Beziehung zu Beer Lachaj roi (Gen. xvi 14) steht, wie man gelegentlich vermutet hat, ist nicht mehr zu erhellen. Gen. xvi 7-14 ist an sich schon mit einer offenbar langen und komplizierten Überlieferungs-

Sam. v 20, Joqteel 2 Kön. xiv 7 und Emek Beraka 2 Chron. xx 26. Oder dadurch, dass Jahwe das Geschick eines einzelnen Gliedes des Volkes bestimmt hat (Rufer-Quelle Jud. xv 19 [1]), Fels der „Scheidung" 1 Sam. xxiii 28, wobei das etymologische Motiv vorher fehlt!).

Eine letzte Gruppe von Ortsnamen ist nicht so leicht unter einem Gesichtspunkt zusammenzufassen. Ich denke etwa an die Brunnenbenennungen durch Isaak (Esek, Sitna, Rechoboth und Beerseba Gen. xxvi 20ff) [2]), an Galed, den Grenzort zwischen Aram und Israel xxxi 44ff, an Sukkoth, Jakobs erste Station bei seiner Heimkehr, da er Hütten baut xxxiii 16, und schliesslich an Abel Mizrajim Gen. l 11 und das Gebiet Kabul 1 Kön. ix 12f. Diese Stätten scheinen auf den ersten Blick loser mit der Geschichte der Führungen Israels verbunden zu sein; es werden keine so entscheidenden Ereignisse von ihnen berichtet, wie wir sie bei der vorigen Gruppe fanden. Im Hintergrunde steht aber doch die Tatsache, dass es sich auch hier allenthalben um Gottes Volk und Gottes Land handelt, wenn das auch in verschiedenem Masse deutlich wird. Gewiss mag auch manche dieser Ätiologien ohne besondere Intention, d.h. ohne, dass sie ein besonderes Gewicht beanspruchen wollte, in der Tradition mitgetragen worden sein.

Auch die Ätiologien von Babel (Gen. xi) und Zoar (Gen. xix) gehören letztlich in diesen Zusammenhang, wenn auch die ätiologische Sage um Babel ungleich grösseres Gewicht hat in der Komposition des Jahwisten (als Voraussetzung für die mit Gen. xii beginnende Erwählungsgeschichte Israels!) als das Städtchen Zoar, dessen Benennung doch nur sehr lose mit der Perikope vom Gericht über Sodom und Gomorrha und Lots Errettung verbunden ist.

Eigenartigerweise finden sich in unserer Überlieferung keine unmittelbaren etymologisch-ätiologisch begründeten Benennungen der Kultfeste abgesehen von dem späten Purim-Fest (Esth. ix 26). Es begegnen nur einige etymologische Anspielungen. Für den Sabbath sei auf Gen. ii 2 u. Ex. xxxi 12-17 (s.o.) verwiesen, für das Passah auf Ex. xii 27, für das Wochenfest auf Deut. xvi 9f und für das Sukkoth-Fest auf Lev. xxiii 34. 42. Der Vollständigkeit halber

geschichte belastet, in der manches verdunkelt wurde (cf. v. Rad, *Genesis* z.St.) Auch Jud. xv 15-17 gehen verschiedene Motive durcheinander.

[1]) Es ist nicht ausgeschlossen, dass עֵין קוֹרֵא ursprünglich „Rebhuhn-Quelle" bedeutet hat (G.F. Moore, *Judges*, ICC, 1903, p. 346, H. Gressmann, *SATA* I, 1 1922², S. 246f).

[2]) Ob die Brunnen z.T. ursprünglich kultische Bedeutung hatten (vgl. Be'er lachaj ro'i, Gen. xvi)?

sei schliesslich noch die Benennung des Manna erwähnt Ex. xvi 31, die im Zusammenhang mit der lange zurückliegenden Frage der Israliten מָן הוּא (v. 15) erfolgt und in v. 31 nur mitgeteilt, aber nicht ätiologisch ausdrücklich begründet wird. Immerhin ist diese Namengebung deutlich als eine etymologisch-ätiologische gemeint, wenn sie auch sachlich nicht viel austrägt, sondern nur die staunende Verwunderung Israels umschreibt.

Abschliessend ist in diesem Teil unserer Untersuchung noch die Frage zu beantworten, die uns schon mehrfach entgegentrat: Wie ist der Tatbestand zu erklären, dass in den ältesten Schichten der Überlieferung und in ihrer Ausgestaltung im Pentateuch (vorallem beim Jahwisten) sowie in der Tradition von der Landnahme und der vorstaatlichen Zeit die etymologische Ätiologie bei der Namengebung eine wesentlich grössere Rolle spielt als in den späteren Überlieferungen und ihrem Niederschlag in dem Schrifttum des deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerkes und des Priesterkodex?

Der Grund für das Zurücktreten und allmähliche Verschwinden der etymologischen Ätiologie in den sog. geschichtlichen Büchern des AT kann nicht darin gesucht werden, dass der Anlass zur Namengebung in der späteren Zeit seltner geworden sei. Es ergaben sich in ihr wiederholt Gelegenheiten zur Benennung von Personen und Stätten [1]). Die Kreise, aus denen unsere grossen Geschichtswerke stammen sowie die Verfasser des priesterlichen Schrifttums machen aber, wie wir sahen, kaum Gebrauch von der etymologischen Ätiologie. Sie hat anscheinend in ihrer Art der Geschichtsdarstellung keinen Raum.

Offenbar hat die Namengebung mit etymologischer Ätiologie ihren eigentlichen Lebensbereich in der Sagenüberlieferung. Im alten Sagengut der israelitischen Stämme hat sie ursprünglich ein kräftiges Leben geführt, und ihre Stoffe werden z.T im Kult der Stämme weitergegeben worden sein [2]). Die prophetischen Männer, die mit diesen Stoffen ihre Werke geschaffen haben — besonders der Jahwist, aber auch der Elohist und die Gestalter der Landnahmetradition — nahmen die Sagen mit ihren Namengebungen bereit-

---

[1]) Der Priesterkodex behandelt im übrigen weithin die gleichen Stoffe wie J und E im Pentateuch!

[2]) Vgl. für Gilgal den gleichnamigen Beitrag zur Kultusgeschichte Israels von H.-J. Kraus (*VT* I, 1951, S. 181ff).

willig auf um ihrer starken Aussagekraft willen und ordneten sie dem Ziel ihres Gesamtwerkes ein.

Die Sagen künden von der Vor- und Frühzeit Israels; was als damals geschehen bezeugt wurde, hatte hohe Bedeutung für den Zwölfstämmebund der vorstaatlichen Zeit und später für das zum Staat gewordene Volk Gottes. Die alten Zeiten, in denen die Väter erwählt und geführt und die Stämme unter Gottes Wahl und Leitung zum Volk wurden und schliesslich das gelobte Land erhielten, sind der Quell- und Ursprungsort der Geschichte Israels mit seinem Gott. Sie ragen durch die Botschaft der „Sagen" mit ihren Benennungen bedeutsamer Gestalten und Stätten dieser alten Zeit wirkungskräftig in die späteren Zeiten hinein, die aus den Taten und Verheissungen Gottes in der Vor- und Frühzeit Israels leben.

Zur Frage der theologischen Bedeutung der etymologischen Ätiologien

Um die Frage nach der theologischen Bedeutung der etymologischen Ätiologien in den geschichtlichen Büchern des AT exakt beantworten zu können, müsste man zunächst den Weg verfolgen, den jede Ätiologie mit dem ihr zugeordneten Traditionsgut durchlaufen hat, bis sie in der jetzt vorliegenden Form erschien. Dabei müsste man auch danach fragen, ob etwa die betr. Personen- oder Ortsnamen-Ätiologie den mit ihr jetzt verbundenen Stoff inhaltlich bestimmt hat, oder, ob der Stoff das Primäre und Benennung und Ätiologie das Sekundäre gewesen sind. Ferner müsste man sich aber vorallem darüber Rechenschaft geben, welche Rolle die betr. Ätiologien im jetzigen Zusammenhang der Überlieferung spielen. Gunkel hat seinerzeit vorallem sein Augenmerk auf das erste Problem gelenkt. Damit hat er bedeutsame Ergebnisse erzielt, die man nicht übersehen darf, ist aber nicht weit genug mit seiner Deutung vorgedrungen, wie es die neuere Forschung an den Sagenstoffen anstrebt. Es ist im Rahmen dieses Referates nicht möglich, die Untersuchung der einzelnen Belege in extenso vorzuführen; wir können nur eine Gesamtübersicht geben, in der wir die verschiedenen etymologischen Ätiologien in Gruppen zusammenfassen.

Ohne Frage kann man nicht sämtliche etymologischen Ätiologien bei Namengebungen in den geschichtlichen Büchern des AT nach ein und demselben Schema aufschlüsseln. Hinter einer Gruppe dieser Ätiologien steht uraltes vorisraelitisches Sagengut, das sich u.a. noch

an etymologischen Rissen und Sprüngen aufdecken lässt (vgl. etwa zum Jakobskampf Böhl, *a.a.O.*, S. 24ff u. K. Elliger, *Ztschr. f. Th. u.K.* 1951, S. 1ff.). Diese Stoffe mögen aus dem kanaanäischen Kultleben und seiner Kultlegende stammen; ich erinnere etwa an Bethel, Machanajim-Pniel, vielleicht auch Be'er lachaj ro'i. Im einzelnen Falle würde zu klären sein, wieweit hier eine alte Kultstätte vom Jahwekult beansprucht wird und der Stoff der Kultlegende dadurch mitbestimmt ist, und wieweit gegebenenfalls israelitische Erfahrungen und Erlebnisse ihn bestimmen. In diese Gruppe gehört auch z.B. die Umnennung von Gideon in Jerubbaʿal (Jud. vi 32) [1]). Die Kultätiologien werden zu dem ältesten Gut gehören und sind ein Ausdruck dafür, dass Israel sich des ihm verheissenen Landes bemächtigt und seinem Gott in diesem (seinem!) Lande verehrt.

Andere Ätiologien machen zunächst den Eindruck einer rein profanen Herkunft. Man denke etwa an Isaaks Brunnenbenennungen, die Jakob/Esau (Edom/Seʿir)-Etymologien oder an die Namenbegründungen bei Perez/Serach, Jaʿbez und Beriʿa. Ihre Wurzeln liegen offenbar im volkstümlichen Erzählungsgut, und die Motive zu ihrer Entstehung sind durchaus weltlicher Art: Verherrlichung der eigenen Stammesahnen und Freude an der Torheit, bzw. Empörung über die Verderbtheit der Ahnen fremder Stämme. Das gilt wohl auch für die Moab/Ammon-Ätiologien, die mit ihren Wurzeln bis in das Gebiet dieser Völker hineinreichen mögen.

Eine dritte Gruppe von Ätiologien — z.B. die bei der Benennung der Jakobsöhne in Gen. xxix/xxx — trägt wiederum ein besonderes Gepräge. Diese Ätiologien machen keinen sehr urtümlichen Eindruck, sie sind vielmehr schon abgestimmt auf das überlieferungsgeschichtlich junge Stadium der Zuordnung von vier Frauen zu Jakob als dem Ahnherrn Israels. Die z.T. sprachlich sehr kühnen und gekünstelten Etymologien (vgl. etwa Ruben רָאָה יְהוָה בְּעָנְיִי xxix 32) spiegeln das Rivalentum der Haupt- und Nebenfrauen wider, eine an sich recht weltliche Angelegenheit, die auf Motive ähnlicher Art ausserhalb der Jakobtradition zurückgehen könnte. Sie sind aber in ihrer Gesamtheit jetzt fest in die Vätergeschichte hineingebunden [2]). Es sind die Frauen des Verheissungsträgers, um die es

[1]) Auch hier spielen verschiedene Motive in die Deutung hinein (vgl. S. 388, Anm. 3): v. 31 „für den Baal streiten" und v. 32 „Baal streite gegen ihn". — Hinter Gideon steht wahrscheinlich ebenfalls eine etym. Ätiologie (von גָּדַע ?), die verloren gegangen ist.

[2]) v. Rad (*Genesis*, ATD Bd.IV 1953, S. 259) macht darauf aufmerksam, dass „dieses Erzählen im letzten doch nicht profan ist". Ähnlich weist H. W. Hertz-

sich handelt, und damit die Mütter der Kinder, auf die Jahwes Verheissung übergehen soll. Der Wortlaut der Begründung ist denn auch öfter in die Form eines Dankes gekleidet an Gott, der die Kinder gab. Ganz ähnlich ist die Deutung des Motivs bei der Geburt Isaaks, das wir Gen. xxi 6a vorfinden, zu beurteilen: „Gott hat mir ein Lachen bereitet" [1]).

Im Blick auf die bisher behandelten Gruppen von Ätiologien kann man sagen: Das Bedeutsame an ihnen ist, dass sie zwar von der verschiedensten religionsgeschichtlichen und überlieferungsgeschichtlichen Herkunft sind, aber in ihrer gegenwärtigen Verwendung fest in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Erwählung und Führung Israels eingebaut sind. Das ist besonders deutlich bei der Umnennung Abrams in Abraham und Jakobs in Israel, wird aber auch bei den meisten anderen Ätiologien dieser Gruppen sichtbar. So profan oder dem Glauben Israels fremd viele der Ätiologien ihrem Ursprung nach auch sein mögen, so entschieden sind die meisten von ihnen jetzt durch die Übernahme in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang in diesem Sinne überprägt oder aber an den Rand des Geschehens gedrängt worden [2]).

Einen noch unmittelbareren Bezug auf die Geschichte und den heilsgeschichtlichen Zusammenhang haben die Personen- und Ortsnamen-Ätiologien aus der Tradition des Wüstenzuges, der Landnahme und vereinzelt auch der späteren Zeit. Hier spiegelt sich in der Namengebung die Führung Israels durch seinen Gott anschaulich wider. So etwa — wenn wir an die vereinzelten Personennamen-Ätiologien denken — die wunderbare Errettung Moses (Ex. ii 10), seine Fremdlingschaft in Ägypten und die dort erfahrene Hilfe Gottes (Ex. ii 22; xviii 3f in den Namen seiner Söhne). Später die Gabe des grossen Propheten der Krisenzeit (Samuel) und andererseits die schwere Niederlage Israels mit dem Verlust der Lade (Ikabod) und schliesslich die Zuwendung der Liebe Jahwes an Salomo (Jedidjah). Vor allem ist das aber sichtbar in den Ortsnamen-Ätiologien, die von der erwählenden und erhaltenden Heiligkeit Gottes gegenüber

---

BERG (*ATD* Bd. IX, S. 231) nach der Erklärung von zwei ätiologischen Abschnitten — Jud. xv 9-17 und 18f — darauf hin, dass man „das übergeordnete Thema (das grosse Heil) fest im Auge hatte".

[1]) In Gen. xxi 1-6 sind alle drei Quellen J, E und P vertreten; durch ihre Verflechtung ist offenbar ein Teil des Stoffes doppelt aufgenommen (vgl. die beiden Begründungen für den Namen Isaak in v. 6), ein Teil aber auch ausgelassen worden.

[2]) Vgl. z.B. das zu Machanajim oben (S. 388, Anm. 2) Gesagte.

seinem murrenden und widerspenstigen Volk Zeugnis geben. Gottes Zorn und seine Gnade, sein Gericht und sein Heil leuchtet unübersehbar auf in den Namen Mara, Massa-Meriba, Tabera, Kibroth hatta'awa, Eschkol, Chorma, Bochim und später in Eben haeser, Baal Perazim, Perez Ussa, Sela Joqteel bis hin zu dem Tal Beraka. Das Hören dieser Namen (und vielleicht das Aufsuchen dieser Stätten?) bringt dem Volke Gottes immer wieder sein Versagen und seine Schuld in Erinnerung, erweckt aber auch in ihm von neuem die Zuversicht zu Jahwes gnädiger Zuwendung und zur Erfüllung seiner Verheissungen [1]).

Ich schliesse mit einem grundsätzlichen Wort zu der theologischen Bedeutung der etymologischen Ätiologie bei Namengebungen in den geschichtlichen Büchern des AT.

Man wird sich hüten müssen, jede einzelne etymologische Ätiologie mit zu schwerem theologischen Gewicht zu belasten! Gewiss sind nicht wenige von ihnen unmittelbar und deutlich mit der Botschaft von der Heilsgeschichte verbunden und in ihrem Rahmen aussagekräftig, andere aber sind es weniger oder gar nicht [2]). Bemerkenswert ist, dass die meisten Ätiologien unmittelbar vom Handeln Gottes an Israel oder vom Versagen Israels gegenüber seinem Gott Zeugnis geben wollen. Das hat H.-J. Kraus (im Blick auf die alttestamentliche Sage allgemein) überzeugend dargetan [3]). Die Bedeutung der etymologischen Ätiologie besteht in diesem Zusammenhang darin, dass durch sie diese Stoffe an bestimmte Personen und Stätten gebunden erscheinen. Die wissenschaftliche Forschung wird in den jetzt vorliegenden Zeugnissen die Erzählungsstoffe gelegentlich von den Personen und Stätten, mit denen sie überliefert sind, lösen müssen, wenn sie der Herkunft der Überlieferung nachgeht. Für die theologische Aussage aber ist es bedeutsam, dass jetzt in diesen Stoffen

---

[1]) Die Personen- und Ortsnamenätiologien der Urgeschichte haben ihre Bedeutung darin, dass sie von der Zeit künden, die das Fundament für die Erwählungsgeschichte bildet; vgl. zu ihnen S. 387, Anm. 2 und S. 389.

[2]) Ich denke, um nur einige zu nennen, etwa an die Namen der Jakobsöhne, an Perez, Serach, Jabez und Beriʿa, aber auch an Ortsnamen wie Kabul, Joqteel uäm.

[3]) „Gedanken zum theologischen Problem der alttest. Sage", (*Ev. Theologie* 1949, S. 319ff). Man wird freilich im Blick auf manche der etymologischen Ätiologien von Rad darin zustimmen müssen, dass es sich in ihnen — wie z.B. in Gen. xxix/xxx — „um ein feines und sehr freies etymologisches Spielen handelt, mit dem der Erzähler brilliert" (*ATD* iv, S. 256), und wird gut daran tun, die etymologischen Bälle, die sich die Erzähler zuwerfen, nicht zu schnell auf die theologische Goldwaage zu legen!

Gestalten, Stätten und Ereignisse der Geschichte, bzw. Vorgeschichte Israels erscheinen. Schon im vorliterarischen Stadium werden diese Stücke der Tradition im Kult des Zwölfstämmebundes und an kleineren Stammesheiligtümern, aber wohl auch in der Belehrung der Kinder durch die Väter weitergegeben worden sein. Die Tatsache, dass in ihnen die allen Hörern vertrauten Gestalten und Stätten der Geschichte Gottes mit seinem Volk begegnen, verleiht ihnen das entscheidende Gewicht und bestimmt für sie ihren Verkündigungsgehalt. Damit werden sie zu geschichtlichen Bekenntnissen, die von Generation zu Generation weitergegeben und immer wieder bekannt werden in der Gemeinde des alten Bundes. In diesen Bekenntnissen werden nicht menschliche Gestalten und Taten verherrlicht — wie das wohl z.T. in der Urform der Ätiologien der Fall gewesen war! — sondern es wird der Gott der Väter gepriesen, der für die Hörenden und Bekennenden ihr Gott, der Gott ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft ist. Seine machtvolle Heiligkeit, sein Stehen zu der Verheissung durch Gericht und Gnade wird in ihnen verkündigt.

Die Gestalten und Stätten der etymologisch-ätiologischen Sagen werden vielleicht zur historischen Rekonstruktion der Geschichte Israels nicht allzu viel unmittelbar beitragen, wenn man auch ihren mittelbaren Beitrag nicht unterschätzen darf. Aber sie geben ein lebendiges und anschauliches Zeugnis davon, dass und wie Israel seine Geschichte im Glauben ergriffen und im Bekenntnis bezeugt hat, als eine Geschichte, von Gott begonnen und geführt, ausgehend von der Erwählung und Verheissung und hinführend zur Erfüllung. Die Gestalten und Stätten bilden darin die Haftpunkte in Raum und Zeit für das Handeln Gottes an seinem Volk (und den Völkern!).

Sofern die christliche Verkündigung — und damit die Theologie — entscheidend dadurch bestimmt ist, dass Gott in der Geschichte gehandelt hat, und dass sein Handeln und Reden im Alten Bund sein Handeln und Reden in Jesus Christus vorbereitet und in manchen Linien auch vorbildet, können die biblischen Zeugnisse im Gewand der Sage mit ihren ätiologisch begründeten Namengebungen Aussagekraft für die christliche Gemeinde gewinnen. Es wird freilich nicht leicht sein, das Wort Gottes an die Gemeinde des Neuen Bundes aus den Ätiologien des Alten Testaments vernehmbar zu machen. Von aller Wortspielerei sollte sich die christliche Verkündigung frei halten; die hebräischen Etymologien sind nicht in einer modernen Sprache nachzubilden. Sie sollte vielmehr die hier bezeugte Botschaft

vom heilsgeschichtlichen Handeln Gottes an bestimmten Menschen und Stätten deutlich werden lassen. Dabei wird sie auf die Heranziehung und Ausdeutung mancher etymologischer Ätiologien aus den geschichtlichen Büchern des AT verzichten müssen, da sie schwerlich im einzelnen einen deutbaren Bezug auf die Botschaft der Kirche Jesu Christi haben. Sie mögen in einer Gesamtdeutung des AT ihre Stelle behalten als Belege für die Bedeutung der etymologischen Ätiologie überhaupt, sind aber nicht Gegenstand der christlichen Verkündigung an die Gegenwart. An einer ganzen Reihe von Stellen mit etymologischen Ätiologien liegt das anders; ich denke dabei an die Perikopen um Abraham (Gen. xvii), Jakob/Israel (Gen. xxv/xxxii), die Stätten der Wüstenwanderung (Ex. und Num.), Eben ha'eser (1 Sam.) und andere mehr. Hier wird der Prediger durch saubere exegetische Arbeit und sachgemässe Meditation zu einer Verkündigung der christlichen Botschaft aus den betreffenden alttestamentlichen Texten kommen können, die der biblischen Botschaft Alten und Neuen Testaments gerecht wird [1]).

---

[1]) Die damit gegebenen Untersuchungen sollten nicht mehr als eine Anregung sein, über die Fragen der etymologischen Ätiologie weiter nachzudenken. Viele Probleme konnten nur angerührt werden oder mussten ganz übergangen werden. Die zum Schluss noch gemachten Ausführungen über die Bedeutung der alttest. Ätiologien für die christliche Verkündigung sollten nicht als „erbaulicher Anhang" angesehen werden, sondern als der Versuch, hindurchzustossen bis zu der unumgänglichen Frage nach der Bedeutung des AT für die Kirche und ihre Botschaft.

DIE GOLIATHPERIKOPE 1 SAM. XVII 1 — XVIII 5 UND DIE TEXTFORM DER SEPTUAGINTA

VON

HANS JOACHIM STOEBE

Bethel b. Bielefeld

Die Tatsache, dass LXX [1]) zur Goliathperikope einen wesentlich kürzeren Text [2]) bietet, ist immer wieder Gegenstand eingehender Erörterung gewesen. Es liegt in der Natur der Sache, dass das Hauptaugenmerk sich dabei auf die Frage richtete, in welcher der beiden Fassungen man das Ursprüngliche zu sehen habe. Auf der einen Seite ist diese Frage zugunsten der breiter ausgeführten Form von M beantwortet worden; aus ihr sei die LXX in bewusster Harmonisierung mit dem Kontext [3]) gekürzt worden [4]). Hintergrund dieser Auffassung ist z.T. die Überzeugung, dass 1 Sam. xvii 1 — xviii 5 im wesentlichen einheitlich sei [5]). Gegen diese Annahme einer Harmonisierung ist, und wohl mit Recht, geltend gemacht worden, dass diese Minderung eines Textbestandes ungewöhnlich sei [6]),

---

[1]) LXXB. LXXA hat zwar den M entsprechenden Wortlaut, der sich aber durch abweichenden Sprachgebrauch (vgl. J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1871, S. 104) wie durch die falsche Einfügung des καὶ εἶπεν v 12, das nach M zu v 32 gehört (vgl. z.B. P. Dhorme, *EB*, 1910, S. 149) als Nachtrag erweist.

[2]) Es fehlen die Verse 12-31; 41; 48b; 50; 51 *wajjišlᵉpāh mittaʿrāh;* 55-58; xviii 1-5. Die weiteren Auslassungen in xviii können hier zunächst ausser Betracht bleiben.

[3]) Dies wäre vor allem geschehen, um den Gegensatz zwischen v. 32 ff und v. 55 zu beseitigen.

[4]) So z.B. A. Kuenen, *Historisch kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments* I/2 1890, S. 61 (in der Form, dass diese Kürzung schon von der hebr. Vorlage der LXX vorgenommen sein könne). J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 2. Druck 1890, S. 250. K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*, 1890, S. 212; idem *KHC* VIII, 1902, S. 121. P. Dhorme, *EB* 1910 (D. lässt ebenfalls die Möglichkeit offen, dass diese Auslassung schon auf den benutzten Text zurückgeht). C. J. Goslinga, *Korte Verklaring*, 1948, S. 211. R. de Vaux, *La Sainte Bible*, 1953, S. 83.

[5]) Besonders nachdrücklich Budde, Dhorme (Zugehörigkeit des ganzen Kapitels zu E) und jetzt Goslinga.

[6]) Vgl. H. P. Smith, *ICC*, 1912, S. 150.

ausserdem damit noch gar nicht alle Anstösse beseitigt werden [1]). Darum hat man auf der anderen Seite in der gedrängteren Textgestalt der LXX den eigentlichen Wortlaut der Überlieferung gefunden, aus der M so, wie wir sie jetzt haben, erweitert sei [2]). Implicit scheint damit die Vorstellung gegeben zu sein, dass diese Erweiterung, jedenfalls soweit sie nicht quellenhaft begründet angesehen wird [3]), erst nach der Entstehung der LXX eingetreten ist [4]).

Nun liegen die Probleme dieses Kapitels vielschichtiger, als dass sie allein durch literar- oder auch textkritische [5]) Erwägungen beantwortet werden könnten; ebenso wichtig ist die Besinnung auf ihre überlieferungsmässigen Hintergründe [6]). Gerade dazu ist ein Vergleich des Wortlautes von M und LXX aufschlussreich; es will mir scheinen, dass dieses Kapitel in seiner Art eindrücklich zu zeigen vermag, wie die Überlieferungen und die auf ihnen fussenden Rezensionen des Textes noch zu der Zeit, in der die LXX zu den Samuelisbüchern entstand, in keiner Weise eine einheitliche Grösse gewesen ist, dass aber über Form und Umfang des Textes hinausgehende Einflüsse der einzelnen Rezensionen auf einander vorliegen. Wenn ich die Beobachtungen, die ich gemacht zu haben glaube, richtig deute, kann dieses Kapitel ein inneralttestamentlicher Beitrag zu Fragen sein, die durch die Qumranfunde, in unserem Fall vor allem

---

[1]) Vgl. z.B. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1913, S. 150.

[2]) Z.B. J. Wellhausen, *Text*, S. 105. B. Stade, *GVI* I², 1889, S. 226. W. R Smith, *Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung*, 1894, S. 411f. N. Peters, *Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bb. Samuel*, 1899, S. 30ff. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, S. 317. H. P. Smith, *ICC*, S. 152. C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*⁷, 1913, S. 111. (Die Königsberger Studien waren mir nicht zugänglich). A. Schulz, *EH*, 1919, W. Nowack, *HK*, 1902, S. 84. W. Caspari, *KAT*, VII, 1925, S. 199. J. de Groot, *Tekst en Uitleg*, 1934, S. 134. M. Rehm, *Echterbibel*, 1949, S. 41. In diesem Zusammenhang wäre auch A. Klostermann, *SZ*, 1887 zu nennen.

[3]) Vgl. z.B. Klostermann (Annahme, dass 12-31 einem älteren Erzählungsstrang zugehören, der nachträglich in das jüngere Werke eingearbeitet wurde). R. Kittel, *HSAT*⁴, 1922, und vor allem O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher*, 1931, S. 57.

[4]) Vgl. etwa Wellhausen, *Text*, S. 105. Vgl. dazu auch R. H. Pfeiffer „Midrash in the Books of Samuel", *Quantulacumque*, 1937, S. 308. Sichere Abgrenzungen lassen sich natürlich nicht vornehmen, weil mit allen diesen Überlegungen über das Alter der eingearbeiteten Überlieferungen nichts ausgesagt ist.

[5]) Vgl. dazu u. S. 410f.

[6]) Vgl. dazu besonders H. Gressmann, *SAT* II/1², 1921, S. 70 ff, wobei G. wie übrigens auch andere die ältere Form der Goliathüberlieferung in xvii 12-31 findet.

durch die Samuelisfragmente aus Höhle iv [1]) wieder neu in Fluss gekommen sind, wenn bis jetzt auch nur eine Veröffentlichung von 4Q Sam. vorliegt [2]).

Die hauptsächlich im Blickpunkt stehende Erweiterung beginnt mit v. 12. Die erste Frage ist wohl die, ob dieses Stück 12-31 eine Verbindung nach vorn oder rückwärts aufweist, also in einem quellenmässigen Zusammenhang steht [3]). Ein solcher besteht nicht mit xvi 1-13 [4]). Die Befeindung Davids durch seine Brüder ist dann völlig unmotiviert, wenn er zuvor im Kreise seiner Brüder von Samuel zum heimlichen König gesalbt ist (xvi 13) [5]). Das Stichwort „Hirtenknabe" ist jedenfalls nicht ausreichend, um einen solchen Anschluss zu begründen. Auf der anderen Seite hat man gemeint, darin eine Fortsetzung von Kap. xv finden zu können [6]). Abgesehen davon, dass dann die Hilfskonstruktion notwendig wird, dass zwischen xv und xvii etwas ausgefallen ist, was parallel zu xvi das Kommen Davids an den Hof Sauls berichtet hätte [7]), rückt Kap. xv die Gestalt Samuels so unübersehbar in den Mittelpunkt, dass xvi 1 die gegebene Anknüpfung ist [8]). Wenn Saul als König verworfen wird (xv 26), ist die gegebene Folge, dass ein neuer König mindestens designiert wird. Ausserdem gewährleistet gerade dieser Abschnitt die Gleichförmigkeit des Aufbaus mit der Saulgeschichte (vgl. xvi 13 mit x 1, 10).

---

[1]) Vgl. vor allem F. M. Cross Jr, „A new Qumran Biblical fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint", *BASOR* 132, S. 15ff. Beachte dabei vor allem S. 23, der Einfluss der hebräischen Standard-Texttradition, den Cross für nachchristliche Zeit annimmt. Weniger ergiebig für unsere Frage scheinen die Fragmente aus Höhle I zu sein (vgl. D. Barthélemy und J. T. Milik, *Qumran Cave* I, 1955, S. 64f), wenn gleich angemerkt zu werden verdient, dass diese Rolle zu xviii die in LXX fehlenden Verse 17-19 gehabt hat.

[2]) Es ist möglich, dass die verschiedenen Fragmente auch verschiedene Textrezensionen erkennen lassen (Cross lt. mdl. Mitteilung).

[3]) Auf die grundsätzliche Frage der quellenmässigen Zusammensetzung der Samuelisbücher und die verschiedenen Probleme, die sich daraus ergeben, soll hier nur soweit eingegangen werden, als es für vorliegende Überlegungen notwendig erscheint.

[4]) So H. P. Smith, S. 151.

[5]) Darauf weist schon Budde, *Bücher*, S. 216 hin, vgl. auch Nowack, u.a.

[6]) So z.B. Budde, Cornill. Diese Stücke sollen dann der Quelle E zugehören.

[7]) Cornill, S. 111.

[8]) Vgl. etwa R. Smend, „J E in den geschichtlichen Büchern des AT" (*ZAW* 1921) S. 201. Eissfeldt, *Komposition*, S. 11. Der Einwand, dass der strafende Samuel von Kap. xv ein anderer sei als der von xvi 1-13 (Budde, *Bücher*, S. 216), reicht nicht aus, um die Verbindung unmöglich zu machen. Natürlich ist mit diesen Feststellungen noch nichts über die ursprüngliche Herkunft der einzelnen Erzählungsstücke gesagt.

Eine Fortsetzung von xvi 14-23 kann dieses Stück für sich genommen nicht sein; das könnte nur für das Kap. xvii als Ganzes angenommen werden und muss in anderem Zusammenhang besprochen werden [1]). Der Anschluss von 12-31 an xiii 15a [2]) ergäbe zwar einen reibungslosen Zusammenhang, indessen sind in Kap. xiii die vv. 7-15ai hrerseits nur sehr locker verankert [3]).

Ebensowenig lässt sich mit Sicherheit eine Verbindung mit dem Folgenden feststellen. Die Erzählung von den missgünstigen Brüdern steht ganz für sich ohne eine Rückbeziehung darauf. Die einzige Anknüpfungsmöglichkeit böte die Belohnung durch die Königstochter, aber gerade xviii 17ff wird darauf nicht hingewiesen, sondern anscheinend dieser Gedanke als etwas völlig Neues eingeführt.

Betrachten wir nach diesen Überlegungen den Abschnitt 12-31 für sich. v. 12 wird David als Sohn des Kis aus Bethlehem eingeführt. Diese Einleitung zeigt in der Art der Angaben Verwandtschaft mit Jdc. xiii 2 [4]). Hier ist der Aufbau folgendermassen: es war ein Mann, Herkunftsort, Sippen- oder Stammeszugehörigkeit, Name, nähere Lebensumstände. Diese Form lässt sich, wenigstens in der Abfolge ihrer Glieder, xvii 12 noch deutlich erkennen, wenn auch der Wortlaut durch das eingeschobene *wᵉdāwid bĕn* und das *hazzĕh* verdunkelt ist, wodurch eine Beziehung auf die im Kontext vorhergehende Nennung Davids hergestellt werden sollte [5]). Ich halte es nicht für unbedingt richtig, in dieser Einleitung eine Parallele zur Samuelgeschichte (1 Sam. i 1f) oder zur Saulgeschichte (1 Sam. ix 1f) zu sehen. [6]) ix 1 ist folgendermassen aufgebaut, es war ein Mann, Stammeszugehörigkeit, Name, Genealogie [7]). Die Basis, die diese wenigen Stellen bieten, ist so schmal, dass man hierin zufällige Abweichungen sehen könnte. Dass es sich hierbei aber doch um zwei selbständige Einleitungsformeln mit verschiedener Abzweckung handelt, scheint mir aus 1 Sam. i 1 hervorzugehen. Die offenbar überfüllte Einleitung kann m.E. einigermassen vollständig auf zwei

---

[1]) Siehe u.S. 405f.

[2]) Eissfeldt, *Komposition*, S. 12.

[3]) Dazu für vieles E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*[8], 1950, S. 88.

[4]) Entfernte Verwandtschaft dazu liesse sich wohl auch noch Luk. i 5, 26-27 finden, wenn auch die Stilelemente hier nicht mehr vollzählig erhalten sind.

[5]) So nach der ansprechenden und allgemein angenommenen Erklärung und Wiederherstellung von Klostermann.

[6]) Gegen Klostermann, zur Stelle.

[7]) Ich würde deswegen Bedenken haben, diese Angaben durch die Einschiebung eines *miggibᶜat* zu erweitern (vgl. *KI* BH).

Überschriften dieses verschiedenen Typus zurückgeführt werden, die durch die Vereinigung verschiedener Erzählungselemente zusammengekommen sind [1]). Von diesen beiden wäre die in Jdc. xiii 2 rein erhaltene, in 1 Sam. xvii 12 noch erkennbare Stilform mit der Gattung: Verheissung an eine Unfruchtbare zusammenzustellen [2]). Wenn ein Kind von einer Frau geboren wird, die als unfruchtbar gelten musste, so bekommen seine Taten in verstärktem Masse den Charakter des Wunderbaren. Es ist ausserdem verständlich, dass genealogische Angaben im eigentlichen Sinne fehlen, weil das besondere Interesse ausschliesslich auf das Tun Gottes konzentriert wird.

Nun handelt es sich xvii 12 nicht um eine Verheissung an eine Unfruchtbare. Denselben Stil haben wir aber auch Jdc. vi 11 zur Einführung Gideons, freilich in ganz erweichter Form, die nur noch die ursprünglichen Glieder erkennen lässt [3]). Unübersehbar deutlich ist aber die Verwandtschaft mit Jdc. xiii 2 f. Auch dieses Stück (Jdc. vi 11-24) nimmt in der Gideonüberlieferung eine Sonderstellung ein. Es soll dadurch wie durch eine wunderbare Geburt das Heldenleben Gideons überhöht werden. Dieselbe Absicht liegt 1 Sam. xvii vor; der bekannte, in sich selbst schon legendäre [4]) Bericht darüber, wie David den Goliath besiegte, soll überhöht werden [5]). Das gilt aber gerade nur für dieses bestimmte Ereignis, es handelt sich lediglich um eine Ausweitung dieses Stückes [6]).

Diese Erweiterung ist eine komplexe Grösse; sie scheint Elemente verschiedener Herkunft zu enthalten. Auch ihr zentrales Thema ist es, zu zeigen, wie David die Schmähung (√ḥrp pi. xvii 25. 26) abwendet, die das Auftreten des Philisters für Israel bedeutet. Das ist schon das Thema von 1-11 (v. 10); dabei lässt das *ḥeraptî ʾĕt maʿarᵉkôt jiśrāʾel* v. 10, *maʿarᵉkôt ʾᵉlohîm ḥajjîm* v. 26, ebenso v. 36 [7]), deutlich den theolo-

[1]) Vgl. grundsätzlich zu diesem Fragenkomplex A. HYLANDER, *Der literarische Samuel-Saul Komplex*, 1932, S. 9 ff.

[2]) Hierzu P. HUMBERT, „Der biblische Verkündigungsstil und seine mutmassliche Herkunft" (*AfO* 10, 1935, S. 77-80); obwohl HUMBERT auf die uns beschäftigende Frage nicht eingeht.

[3]) Ich hätte darum Bedenken, die einzelnen Angaben dieses Verses auf zwei verschiedene Quellenstränge zu verteilen (Gegen EISSFELDT, *Die Quellen des Richterbuches* 1925 S. 15).

[4]) 2 Sam. xxi 19 gibt den historisch zuverlässigen Bericht.

[5]) Vgl. dazu G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1952, S. 47 f.

[6]) Gerade diese Begrenzung spricht stark gegen eine sakrale Auffassung des Königtums (vgl. z.B. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II, 1922, S. 303).

[7]) Das Goliath als Philister nicht von den *maʿarᵉkôt ʾᵉlohîm ḥajjîm* reden kann, ist aus der Sache selbst zu verstehen.

gischen Hintergrund des Heiligen Krieges erkennen [1]). In den Versen ausserhalb des Einschubes (12-31) schliesst sich dieser Gedanke im Aufbau eng an das Vorhergehende, xvi 1-13 (bzw. 1-23) [2]) an. Die Gemeinsamkeit, die mit der Anlage der Saulgeschichte besteht, ist eindeutig [3]). Da nun 12-31 mit xvi 1-13 unvereinbar ist, andererseits mit seinem Grundgedanken eng mit dem sonstigen Bestand von Kap. xvii zusammengehört, wird auch von hier aus deutlich, dass es sich in 12-31 nur um eine Untermalung und Unterstreichung des Goliathgeschehens handelt [4]). Dazu lassen sich noch einige weitere Überlegungen anstellen. Das Stück berichtet ziemlich ausführlich, wie David von seinem Vater zu seinen im Felde stehenden Brüdern geschickt wird; das wird der äussere Anlass zu dem entscheidenden Sieg. Es ist schon darauf hingewiesen, dass dieser Zug eigentlich nichts enthält, dessen Fehlen eine unausfüllbare Lücke hinterliesse. Dazu kommt, dass die Belohnungen, die dem Sieger in Aussicht gestellt werden, überhaupt nichts mehr mit der Ideologie des Heiligen Krieges zu tun haben; im Grunde wird durch sie der Skopus der Erzählung unerträglich verschoben.

Zur Erklärung dieser Tatsache reicht es sicher nicht aus, an frei umlaufende Märchenmotive zu denken [5]); dazu ist auch diese Form theologisch zu dicht. Wohl aber möchte ich annehmen, dass die Ausformung durch Überlieferungselemente der Josephsgeschichte bestimmt ist [6]); dabei ist allerdings festzuhalten, dass dieser Einfluss nur in der allgemeinen Gedankenabfolge, nicht in der uns bekannten Wortgebung der Josephsgeschichte liegt. Auch Joseph wird, wiewohl von Gott zu Grossem bestimmt, von seinen Brüdern befeindet. Gerade wenn David 1 Sam. xvii 28 der Vorwurf des *zādôn* gemacht

---

[1]) Da Jahwe selbst es ist, der den Krieg führt und den Sieg gibt, ist jede Bedrohung seines Volkes eine Schmähung seiner Macht. Vgl. zur Sache G. von Rad, *a.a.O.*, S. 6 f.

[2]) V. 14-23 sind wohl von vornherein als Fortsetzung von 1-13 gedacht gewesen, oder wenigstens im ältesten Erzählungszusammenhang schon so verbunden gewesen (vgl. Eissfeldt, *Komposition*, S. 12).

[3]) 1 Sam. x 1 Saul heimlich zum König gesalbt, xi Sieger im Ammoniterkrieg, in dem seine charismatische Ausrüstung offenbar wird. Da xi deutlich aus anderem Erzählungszusammenhang stammt, könnte man auch an x 9 als ursprüngliche Fortsetzung denken.

[4]) Vgl. dazu auch u. S. 404.

[5]) Gressmann, *a.a.O.*

[6]) Das ist um so wahrscheinlicher, als sich auch sonst zeigen lässt, wie diese Überlieferung auf die Ausgestaltung der Jugendgeschichten Davids eingewirkt hat, wie ich hoffe, demnächst aufweisen zu können.

wird, so erinnert das inhaltlich an die Träume Josephs [1]). Wie Joseph [2]) wird auch David [3]) ausgesandt, um nach seinen Brüdern zu sehen, nur dass sie diesmal nicht die Herden weiden, sondern im Felde stehen [4]). Durch diese zunächst rein zufällige Entsendung wird die Laufbahn des jungen Helden eingeleitet. Von dieser Voraussetzung aus könnte Licht auf einige Schwierigkeiten des überlieferten Textes fallen. Zunächst besteht eine Spannung zwischen v. 31 und v. 55f, wobei zu beachten ist, dass ja v. 55f ebenfalls in der Rezension von LXX^{B} fehlen. Es erscheint verhältnismässig leicht, diese Spannung so aufzulösen, dass man v. 31 als redaktionellen Ausgleich erklärt [5]). Solche redaktionellen Klammern sind ja tatsächlich [6]) vorhanden, aber gerade an unserer Stelle wäre damit nichts Wesentliches geändert; die ohnehin bestehende Schwierigkeit wäre dadurch nur nachdrücklich unterstrichen worden. In der Linie der Überhöhung der Goliathgeschichte liegt es, dass der Sieger, das ist der Retter, bis zuletzt unbekannt ist, gleichsam aus dem Dunkel kommt; Gott hat ihn gewissermassen aus dem Nichts zur Rettung seines Volkes bestellt. Es ist also nicht nur ein Kind, sondern ein unbekanntes Kind, das hier siegt. Dagegen liegt es in der Linie der Anklänge, die sich aus dem Vorbild der Josephgeschichte ergeben, dass Saul die Worte Davids berichtet werden und dass er ihn dann holen lässt [7]).

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass die Versprechungen, die dem Sieger gemacht werden, nicht recht in die eigentliche Gedankenrichtung des Erzählten passen. Besonders auffallend ist die Zusicherung, dass das Haus des Vaters *ḥŏpšî* werden solle [8]). Nach

---

[1]) Gen. xxxvii 2ff; obwohl hier das Wort *zādôn* fehlt.

[2]) Gen. xxxvii 14. Vgl. P. A. H. de Boer, *OTS* I, 1942, S. 89.

[3]) 1 Sam. xvii 17.

[4]) Woraus sich zwanglos die ganzen Nebenumstände dieser Sendung erklären. Zu fragen wäre, ob darin, dass David seinen Brüdern Lebensmittel ins Feld bringen soll, noch schwache Erinnerungen daran zu sehen sind, dass der zum Heiligen Krieg Aufgebotene sich selbst zu verpflegen hatte (vgl. V. Rad, *a.a.O.* S. 35 und Anm. 60). Das schwierige *ʿarubbā* muss deswegen wohl trotz der einheitlich anderen Auffassung von Tg. Syr. und LXX^{A} als Zeichen einer gewissen Aufsicht Davids über seine Brüder aufgefasst und mit Handgeld, Sold übersetzt werden (Caspari, Schulz, Dhorme) weniger mit Pfand für ihr Wohlbefinden (Ehrlich, *Randglossen zu Hebräischen Bibel* III, 1911, Smith, Goslinga), oder für den ausgeführten Auftrag (Nowack, A. Bruno, *Das Hebräische Epos*, 1935).

[5]) So z.B. H. Tiktin, *Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis*, 1922, S. 26, wenn man nicht, wie Gressmann, diesen Vers von vornherein dem anderen Erzählungselement zuteilt.

[6]) xvii 15-16 liegt zweifellos solch ein redaktioneller Eintrag vor.

[7]) Vgl. Gen. xli 14.

[8]) Vgl. dazu J. Mendelsohn, "The canaanite Term for „free proletarian" "

allen Berichten müssen wir wohl annehmen, dass David aus den Kreisen der freien Grundbesitzer stammt [1]), so dass diese Zusicherung für ihn keinen besonderen Anreiz enthalten haben kann [2]). Die Erklärung jedenfalls, dass *ḥŏpšî* hier über seinen sonst feststellbaren Bedeutungsumfang hinausreiche und eine besondere Aristokratie meine [3]), ist nur ad hoc aus dem Zusammenhang dieser Stelle geschlossen und nicht zu beweisen. Nun spielt dieses Wort aber in den Gesetzesbestimmungen eine erhebliche Rolle da, wo es sich um die Freilassung eines Sklaven handelt [4]). Der Zug wird dann leichter verständlich, wenn man daran denken darf, dass auch Joseph in Ägypten aus Unfreiheit zu seiner hohen Stellung befreit werden musste [5]). Gen. xli 45 wird weiterhin berichtet, dass die Erhöhung Josephs auch darin zum Ausdruck gekommen sei, dass der Pharao ihm die Tochter Potipheras, des Priesters von On, zum Weibe gegeben habe. Dass es sich 1 Sam. xvii um eine Königstochter selbst handelt, ist in der Tatsache begründet, dass David, wie man allgemein wusste, die Saultochter Mikal zur Frau gehabt hat [6]).

Es ist somit also sehr wahrscheinlich, dass es sich bei den in LXX fehlenden Stücken der Goliathgeschichte um freie Erweiterungen ebenso aus volkstümlichen wie aus theologischen Motiven handelt. Nichts nötigt zu der Annahme einer selbständigen, in der inneren Zielsetzung wesentlich gleichartigen, in der äusseren Verumständlichung abweichenden Goliatherzählung, deren Hauptteil, nämlich der Bericht über den Hergang des Kampfes, bei der Zusammenarbeit zugunsten des zweiten Berichtes unterdrückt worden wäre [7]). Darüber hinaus wird man angesichts der Spannungen zwischen

---

(*BASOR*, 83, S. 36-39). W. F. Albright, "The North Canaanite Poems of Al'eyân Ba'al" (*JPOS* xiv, 1934, S. 131, 162). J. Gray, „Feudalism in Ugarit and Early Israel" (*ZAW* 64/1952, S. 52f). A. Alt, „Eine syrische Bevölkerungsklasse im ramassidischen Ägypten" (*ZAeS* 75/1939, S. 16-20).

[1]) Das geht jedenfalls aus xvi 18 hervor. Dagegen spricht auch nicht die Notiz xxii 3 f., dass David seine Eltern vor den Nachstellungen Sauls zum König von Moab gerettet habe.

[2]) Wenn man nicht eben mit Gressmann darin nur märchenhafte Züge sehen will, was ich glaube ablehnen zu müssen.

[3]) J. Pedersen, „Note on Hebrew Ḥofšî" (*JPOS* VI, 1926, S. 105). Vgl. dazu auch W. F. Albright, „Canaanite Ḫapšî and Hebrew Ḥofšî again" (*ibid*, S. 107).

[4]) Ex. xxi 5, 26, 27, Dt. xv 12, 13, 18. Im AT wird der Ausdruck 17 mal gebraucht, davon 16 mal im Gegensatz zum Sklaven.

[5]) Gen. xli 39f.

[6]) 2 Sam. iii 13. Dieser Zug hat auch auf die Ausgestaltung der in dieser Form sicher unhistorischen Mikalepisode 1 Sam. xviii 20ff., xix 11ff. eingewirkt.

[7]) Z. B. Tiktin, Gressmann.

xvii 31 und 55 ff nicht einmal sagen dürfen, dass diese Sonderstücke einen lückenlosen Zusammenhang für sich ergeben [1]), so gut man sie auch in ihrer inneren Begründung verstehen kann. Weiterhin folgt daraus mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, dass man in diesen Zusätzen kein älteres Material oder eine ältere Überlieferung zu sehen braucht [2]).

Dieses Ergebnis muss nun von den Versen 1-11, 32-54 des Kap. xvii her erläutert werden. Die erste Frage ist wieder die nach dem Anschluss dieses Stückes an das Vorhergehende. Die nächstliegende Vermutung ist, dass es, wenigstens literarisch gesehen [3]), xvi 14-23 fortsetzt, so wie der LXX-Zusammenhang ist [4]). Dagegen werden allerdings von anderer Seite die Bedenken geltend gemacht, dass diese Verbindung dadurch erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht werde, dass xvi 14-23 David zwar als jungen, aber doch wehrfähigen Mann kenne, während er in xvii auch nach Ausscheidung der Verse 12-31 als Knabe erscheine [5]). Z.T. ist darum und gerade auch von Vertretern der Einheitlichkeit von Kap. xvii die Vermutung ausgesprochen worden, dass dieses Kapitel einen ursprünglichen, quellenhaft an xvi 14-23 anschliessenden Bericht darüber verdrängt habe, wie der David von xvi 14-23 sich so auszeichnete, dass die Geschichte mit xviii 6, dem Preislied der Frauen, fortfahren konnte [6]). Auf der anderen Seite ist auch die Behauptung aufgestellt worden, dass keine Nötigung bestehe, in xvi 14-23 David nicht ebenfalls als halbwüchsigen Burschen anzusehen [7]). Dann müsste allerdings die dieser Anschauung widersprechende Charakteristik Davids xvi 18 aus einer späteren Schau formuliert sein [8]), und das macht doch wohl unüberwindliche Schwierigkeiten.

Es geht also jetzt zunächst um die Frage, ob der Wortlaut des Hauptteils der Goliatherzählung von der Voraussetzung verstanden

---

[1]) Cornill, Steuernagel; dagegen schon H. P. Smith.

[2]) Z. B. Gressmann, Klostermann, v. Rad; siehe auch M. Löhr *K.E.H.*[3], 1898. Im Gegenteil spricht alles für jüngere Entstehungszeit (so z.B. auch Caspari, Sellin, W. R. Smith, Tiktin), wenngleich man die zeitlichen Zwischenräume nicht als zu gross anzunehmen braucht.

[3]) Das Kriterium der Historizität und Unhistorizität (Nowack, S. 84; vgl. auch Gressmann, S. 66) trifft nicht den eigentlichen Charakter unserer Frage.

[4]) Z. B. Eissfeldt, Sellin, W. R. Smith, Steuernagel, de Vaux.

[5]) So z.B. Dhorme, Driver, Smend, H. P. Smith, Wellhausen, *Composition*, S. 250.

[6]) Wellhausen, Nowack, *u.a.*

[7]) Eissfeldt, W. R. Smith, Tiktin vgl. auch Löhr zur Stelle.

[8]) Bzw. eine Fortsetzung zu xiv 52 sein (Eissfeldt, Peters, Schulz).

werden kann, dass David wehrfähig und Waffenträger, also eine Art persönlicher Adjutant Sauls gewesen ist. Das ist das Verständnis, das nach dem Textzusammenhang der LXX für dieses Stück nahegelegt wird. Sie übersetzt auch in v. 32 das *'ādām* von M durch κύριος, setzt also ein *'ādôn* voraus [1]), mit dem v. 32 direkt an v. 12 anschlösse. Übrigens würde auch das *'abdᵉkā* dieses Verses an den höfischen Stil von xvi 14-23 erinnern, besonders an v. 16. v. 33. Die Worte Sauls an David beweisen nichts dafür, dass David hier nur als Hirtenknabe vorgestellt sein kann [2]); auch der Waffenträger ist ein noch junger und als solcher ungeübter Krieger, der dem von klein auf kriegsgewohnten Goliath notwendig unterlegen sein muss [3]).

v. 34 f. *roʿĕh hājā*. Das Perfekt macht es deutlich, dass David hier auf etwas hinweisen will, was für ihn in der Vergangenheit liegt; ein ausgesprochener Hinweis darauf, dass David hier noch als Hirtenknabe vorgestellt ist, braucht es nicht zu sein. Dass er als junger Sohn im Hause seines Vaters die Tätigkeit eines Hirten ausgeübt hat, ist ziemlich selbstverständlich, ausserdem wird ja auch Saul sowohl Kap. ix wie Kap. xi in einer landwirtschaftlichen Tätigkeit vorgeführt. Verhältnismässig unwichtig scheint dabei die Frage, ob die folgenden Perfekte mit *wᵉ* als pf. cons. aufzufassen und dann frequentativ zu übersetzen seien [4]) oder ob es sich um ein einmaliges, in der Vergangenheit zurückliegendes Ereignis handelt [5]); obwohl mir das letztere als das Nächstliegende erscheint. Das frequentative Verständnis scheint zwar dadurch gefordert zu werden, dass Löwe und Bär nebeneinander genannt werden, aber gerade diese Doppelung des Ereignisses wird nicht ursprünglich sein [6]). Einmal ist das *haddôb* an zwei Stellen im falschen Kasus eingesetzt [7]), zum andern kann

[1]) Budde, Gressmann, Klostermann, Löhr, Nowack, Schulz, Wellhausen. Anders de Boer, *a.a.O.*, S. 92.

[2]) Diese Auffassung findet sich fast durchgängig. Ich nenne hier Budde, *Bücher*, S. 212. Wellhausen, *Composition* S. 249. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* ² II, 1952, S. 93 (the boy David). R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, S. 361 (when still a boy). Sellin, S. 83, und viele andere.

[3]) Diese Überlegung auch bei H. P. Smith.

[4]) G-K § 112kk; das ist auch, die übliche Auffassung, obwohl die Akzentsetzung zeigt, dass die Punktatoren die Stelle anders verstanden haben (vgl. Driver, *Notes*, S. 145).

[5]) Vgl. das *wᵉhājā*, v 48.

[6]) A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* III, 1911.

[7]) v 34 *wᵉʾĕt haddôb*, das zu Unrecht nach Tg in *ʾap* (Budde, Klostermann, H. P. Smith) oder in *ʾô* (Tiktin, de Vaux) geändert wird. (Vgl. auch F. Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, 1895: *ʾātā*). Der Hinweis, dass v. 34 und 36 gegeneinander verschrieben worden seien (Löhr, ähnlich Driver), dürfte zur Erklärung nicht ausreichen. v 36: Hier wird zwar von vielen (z.B.

zāken [1]) nur vom Löwen, niemals vom Bären gesagt sein [2]). Es liegt nahe, sich zum Verständnis dieses Zuges an 2 Sam. xxiii 20, die Heldentat Benajas in der Zisterne, zu erinnern [3]). Dann liegt hier dieselbe Übertragung einer Tat der Helden Davids auf ihn selber vor, wie in der Goliathgeschichte überhaupt [4]).

Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang auch das thematische *wa'ᵉdonāj jihjĕh 'immāk* v. 37 b. Es begegnet xvi 18, dann xviii 12b [5]), 14, xx 13. Bei den letzten drei Stellen ist es deutlich, dass David hier als Kriegsmann und Heerführer Sauls vorgestellt ist. Es hindert nichts daran, auch xvi 18, xvii 37b in diesen Erzählungszusammenhang hineinzunehmen. Der Skopus ist der, immer deutlicher werden zu lassen, wie Jahwe mit David ist, während er von Saul gewichen ist. Eine besondere Feinheit dieser Erzählung könnte es sein, dass Saul selbst das anerkennen muss.

Hieraus ist ein Praejudiz für das Verständnis der Verse 38ff. gegeben. *maddîm* [6]) ist ein sehr allgemeiner Ausdruck mit der Bedeutung: ein der Gelegenheit angepasstes Kleidungsstück [7]); das können in diesem Fall ebenso königliche wie kriegerische Gewänder sein. Die Fortsetzung macht durch das pf. *wᵉnātan* Schwierigkeiten; zuweilen wird dafür glättend *wajjitten* [8]) vorgeschlagen, dann wäre der Zusammenhang so zu verstehen, dass Saul dem David nach den Kleidern auch den Helm gibt. Zu fragen scheint mir aber, ob dieses pf. [9]) nicht gerade das vorhergehende *wajjalbeš* epexegetisch erklären soll [10]).

Bruno, Caspari, Dhorme, Schulz) mit Rücksicht auf die Reihenfolge, in der LXX die beiden Worte hat, das *hā'ᵃrî* als Einschub angesehen. Das könnte nur so verstanden werden, dass der Bär als das gefährlichere Tier betrachtet wurde, das darum erwähnt werden musste, was unwahrscheinlich ist (gegen z.B. Budde). Richtiger ist es wohl, dass in dem theologisch programmatischen v. 37 eine abrundende Aufzählung vorliegt.

[1]) LXX τοῦ φάρυγγος vgl. dazu Aharoni, *RB* XLVIII/2, 1939, S. 237f.

[2]) Vgl. auch 2 Sam. xx 9.

[3]) Vgl. dazu K. Elliger, „Die dreissig Helden Davids", *PJB* 31/1935, S. 66. Zum geschichtlichen Charakter G. A. Smith *The Historical Geography of the Holy Land*, 1903, S. 65.

[4]) Vgl. dazu auch u. S. 409.

[5]) Fehlt in LXXᴮ.

[6]) So richtig Budde *HKC*; vgl. z.B. Lev. vi 3; Ps. cxxxiii 2. Dass dieses Wort hier schon ausdrücklich für Rüstung steht (so z.B. Budde), ist noch nicht gesagt.

[7]) LXX μανδύαν, Tg *lᵉbûšôhî* der Form nach Plural, aber wohl als Singular aufzufassen.

[8]) Dhorme; Budde. Klostermann: aus *mdj jônātān*.

[9]) Vgl. die ähnliche Konstruktion v. 34 und 35. Möglichkeit einer Stileigentümlichkeit?

[10]) E. König, *Historisch-Comparative Syntax der Hebräischen Sprache*, 1897, 370 l.

Das Fehlen von *wajjalbeš ʾotô širjôn* [1]) in LXX^{B} wird so ausgelegt, dass dieser Satz in M Auffüllung nach v. 5 ist [2]); wahrscheinlicher ist mir, dass diese Worte ursprünglich sind und LXX durch ihr Verständnis des Zusammenhanges bestimmt ist. Damit, dass Saul dem David seine Kleider anzieht, will er ihn an seine Stelle setzen, weil er selber nicht mehr in der Lage ist, das Volk von der Bedrohung durch Goliath zu retten [3]). Es zwingt nichts zu der Annahme, dass David hier ein anderer ist als der Waffenträger von xvi 14f. und erst für ein Auftreten im Felde hergerichtet werden muss [4]). Dazu passt v. 39, dass es das eigene Schwert [5]) ist, das David umgürtet [6]), denn als Waffenträger hatte er ein eigenes Schwert [7]). Danach versucht er [8]), in dieser Rüstung zu gehen, weil er darin nicht geübt war; auch das beweist nicht, dass David nicht schon Krieger war, denn die Beuteliste Thutmosis III aus Megiddo [9]) lässt erkennen, dass ein Panzer nicht zur normalen Ausrüstung des Kriegers gehörte. Schliesslich ist David so mit den Erfordernissen des Kampfes vertraut, dass die Initiative dazu, die Waffen abzulegen, bei ihm ist [10]). Für den Kampf, den er liefert, ist schnelle Beweglichkeit entscheidend. Zu fragen ist, ob der schwierige, LXX^{B} fehlende Satz 48b im Zusammenhang damit gesehen werden kann. Nachdem Goliath auf David zugegangen ist [11]) und die beiden Kämpfer sich gegenseitig verhöhnt haben [12]), läuft David eilend auf die Schlachtreihe gegenüber dem Philister zu [13]).

---

[1]) Zu *širjôn* vgl. K. Galling, *HAT* (BR, 1937, Sp. 416). Dazu C. G. Brandenstein, „Zum Churrischen Lexikon", *ZA*, N.F. 12, 1940, S. 83-115.

[2]) So z.B. Löhr, Nowack, vgl. auch Budde.

[3]) Zur Bedeutung des Kleidertausches vgl. auch xviii 4f, dazu J. Pedersen, *Israel* I/II, 1926, S. 279.

[4]) Was ja auch die schwer zu verstehende Vorstellung zur Folge hätte, dass ein Knabe die Sachen eines Mannes trägt. Vgl. dazu Tiktin und H. P. Smith.

[5]) So Klostermann, Tiktin, Smith; anders z.B. Budde, Schulz, de Vaux. Vgl. auch Löhr.

[6]) LXX καὶ ἔζωσεν τὸν Δαυιδ τὴν ῥομφαίαν vgl. dazu u. S. 410.

[7]) z.B. 1 Sam. xxxi 4.

[8]) M *wajjoʾěl lālěkět*. vgl. dazu G. R. Driver, "Studies in the vocabulary of the O.T.", *JThS* 34/1933, S. 33-34, Ableitung von einer √ʾlh desiit, cunctatus est. LXX ἐκοπίασεν vgl. u. S. 410.

[9]) *AOT*², 1926, S. 86, obwohl es sich da wohl um andere Panzer handelt, vgl. dazu Galling, *BR*, Sp. 416.

[10]) So M, v. 39 Ende, anders LXX.

[11]) V. 41; v. 41 und v. 48 rahmen die Wechselrede ein; sie schildern deutlich den Ablauf des Kampfes. Es ist zu beachten, dass v. 41 ebenfalls in LXX^{B} fehlt.

[12]) Dieser Zug erinnert an die Kampfesweise der homerischen Helden und passt gut zu dem ganzen Auftreten des Philisters. Vgl. O. Eissfeldt, „Philister und Phönizier", *AO* 34/3, 1936, etwa S. 28.

[13]) Die Konjektur *mehamma*^{ca}*rākā* (so z.B. Budde, Gressmann, Kittel *BH*,

Offensichtlich weicht er vor dem Philister auf die eigene Schlachtreihe zurück, um den nötigen Abstand für eine wirkungsvolle Anwendung seiner Waffe zu bekommen [1]). Es liegt nahe, darin die übliche Kampftechnik der Steinschleuderer zu sehen.

v. 40

Der Stock, den David in die Hand nimmt, passt nicht eigentlich zu dem dargestellten Vorgang [2]), denn mindestens, um den Schleuderstein einlegen zu können, muss er beide Hände frei haben. Wieder liegt es nahe, an die Übertragung eines Zuges der Heldengeschichte zu denken. Derselbe Benaja schlägt, selber nur mit einem Stock bewaffnet, einen bewaffneten Ägypter mit seinem eigenen Speer (2 Sam. xxiii 21) [3]). Ebenso ist die Schleuder, wiewohl Werkzeug des Hirten, nicht auf diesen beschränkt. Jdc. xx 16 ist die Schleuder die gefürchtete Waffe einer benjaminitischen Elitetruppe [4]). *jalqûṭ* [5]) ist das Behältnis zur Aufnahme der Schleudersteine, *ke·lî hāro'îm* ist der erklärende Zusatz für das unverständlich gewordene Wort [6]). Die Voranstellung dieser Erklärung mag ungewöhnlich sein; sie begreift sich vielleicht daher, dass das andere Wort zu unbekannt geworden war [7]).

v. 45ff.

Die Worte, die David in den Mund gelegt werden, sind vielfach als Indiz für die Quellenzuteilung des ganzen Abschnittes gebraucht

---

DE VAUX) erleichtert nichts, denn David hat ja schon vorher dem Philister gegenüber gestanden. Aus diesem Grunde kann er auch nicht von hinten in die Schlachtreihe hineingelaufen sein. Das würde tatsächlich das Vorhandensein verschiedener Quellenstränge voraussetzen (vgl. etwa EISSFELDT, S. 12 oder NOWACK), und dafür besteht m.E. eben kein ausreichender Grund. Mit einer blossen Tilgung des Wortes (DHORME) ist ebensowenig geholfen. Sicher auffallend ist das *w·ehājā* am Anfang des Satzes; aber ein frequentatives Verständnis und die Auffassung, dass hier ein verschiedentlich hin- und hergehendes Kampfgeschehen geschildert werden soll (KLOSTERMANN, H. P. SMITH) ist mit dem Tenor des Ganzen unvereinbar. Auch hier liegt es am nächsten, an einen von der Regel abweichenden Tempusgebrauch zu denken. Vgl. S. 407, Anm. 9.

[1]) Die Schwierigkeit der Aussage liegt lediglich in dem unpräzisen Gebrauch von *liqra'ṭ happ·lištî*; nicht David läuft dem Philister entgegen, sondern die Schlachtreihe steht entgegen dem Philister.

[2]) Das wird auch nicht dadurch bewiesen, dass Goliath v. 43 darauf Bezug nimmt.

[3]) Dort allerdings nicht *magel* sondern *šebeṭ*.

[4]) Worauf besonders H. P. SMITH nachdrücklich hinweist.

[5]) √ *lqṭ*, vgl. BARTH, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 1891, § 156b.

[6]) WELLHAUSEN, NOWACK, DRIVER, nicht umgekehrt (SCHULZ). Vgl. DE BOER, *a.a.O*, S. 97.

[7]) vgl. LXX εἰς συλλογὴν, als Versuch, den Text verständlich zu machen, zu beurteilen; sehr unwahrscheinlich danach: die Hirtentasche, welche ihm als *ialqûṭ* diente (BUDDE, H. P. SMITH, DHORME).

worden [1]). Indes wird es sich hier schon um eine Ausweitung der eigentlichen Kampferzählung handeln [2]); verwandt mit ihr und nicht ganz zum Kontext stimmend ist der in LXX^{B} fehlende v. 50 [3]). Den eigentlichen Abschluss bietet v. 51, bei dem es fraglich ist, ob das Schwert, das David zieht, das eigene oder das des Philisters ist. Beides wäre verständlich und würde gleich gut zum Inhalt einer Heldengeschichte passen [4]).

Der masoretische Text von Kap. xvii ohne die Verse 12-31 ist also seiner Anlage nach nicht als die Geschichte eines Hirtenjungen sondern als, natürlich schon reichlich legendär ausgeschmückte, Heldengeschichte zu verstehen, die sich reibungslos an xvi 14-23 anschliesst. Ihre Aufgabe ist, zu zeigen, wie Jahwe jetzt nicht mehr bei Saul sondern bei seinem jungen Krieger ist, und Saul ihm selbst den Weg ebnen muss. Dieser Bericht ist unter Verwendung bekannter Motive in den Versen 12-31 überhöht worden [5]), doch lassen sich im Ganzen der Erzählung die ursprünglichen Spuren immer noch deutlich erkennen: die Einwirkungen der Geschichte vom Hirtenknaben auf den Text sind sogar auffallend gering [6]), obwohl sie sehr ansprechend und einprägsam ist und obwohl eine spätere Zeit den eigentlichen Tenor des Berichteten darin gesehen hat. Es ist durchaus verständlich, dass in der Auslegung über den Charakter dieses Stückes so verschiedene Auffassungen bestehen.

Der Text von LXX bietet in seinem äusseren Umfang die Gestalt der Überlieferung, die David als den Waffenträger Sauls den Goliath besiegen lässt. Dennoch zeigt LXX nun gerade charakteristische Abweichungen von dieser Linie. Sie beginnen damit, dass LXX *naʿar* in v. 33 durch παιδάριον übersetzt [7]); v. 39 καὶ ἔζωσεν τὸν Δαυιδ ist Saul Subjekt, das Schwert sein eigenes; David ist überhaupt nicht in der Lage, in diesen Kleidern zu gehen, ἐκοπίασεν [8]), er ist schon

---

[1]) Etwa Budde, Cornill.

[2]) Vgl. von Rad, *Hlg. Krieg*, S. 48.

[3]) Der deswegen auch von vielen gestrichen wird.

[4]) Vgl. 2 Sam. xxiii 21.

[5]) Vgl. o. S. 401.

[6]) Streng genommen ist dies ausdrücklich nur v. 40 nachzuweisen.

[7]) Was an sich noch gar nichts aussagte, da LXX sehr häufig *naʿar* durch παιδάριον übersetzt (bei 191 maligem Vorkommen in Genesis bis 2 Könige übersetzt sie 143 mal παιδάριον) auch da, wo es deutlich einen erwachsenen jungen Mann bedeutet (vgl. 2 Sam. xviii 15, 1 Reg. xi 28).

[8]) Ob dies wirklich, wie vielfach angenommen als Vorlage *wajjelēʾ* voraussetzt, muss offen bleiben, da sich diese Übersetzung mit Sicherheit auch nur an einer Stelle nachweisen lässt, Jes. xlvii 13 (xvi 12?).

von zwei- oder dreimaligem Hin und Hergehen ermüdet. Das *kî lo' nissā* von M fehlt, ἅπαξ καὶ δίς hat keine Entsprechung, ebensowenig ist περιπατήσας strenge Wiedergabe von *lālĕkĕt*. Durch das Ganze wird die Meinung eindeutig dahin verschoben, dass David noch ein des Krieges völlig ungewohnter Jüngling ist. Damit mag zusammenhängen, dass in v. 38 am Ende das *wajjalbeš 'otô širjôn* von M fehlt, weil es vielleicht ein zu abstruser Gedanke gewesen wäre, wenn ein Hirtenknabe die Rüstung eines Mannes trägt. Folgerichtig ist es auch, dass nicht David selbst (M), sondern die andern ihn von der lästigen Kleidung befreien [1]); alles unterstreicht seine Unselbständigkeit ... V. 40 betont den Hirtencharakter, das *ûbajjalqûṭ* ist in seiner ursprünglich selbständigen Bedeutung nicht mehr erkannt, sondern als εἰς συλλογήν dem τῷ καδίῳ τῷ ποιμενικῷ völlig farblos untergeordnet. Dadurch, dass v. 41 und v. 48b fehlen, wird in LXX das eigentliche Kampfgeschehen abgeschwächt und verwischt [2]).

Diese Abweichungen ergeben also ihrerseits ein recht geschlossenes Bild. Die Frage ist, wie sie angesichts der Tatsache, dass LXX die kürzere Textgestalt bietet, zu erklären sind. Die Möglichkeit, den masoretischen Text in seinen Abweichungen von LXX als Verschreibung zu erklären und zu verbessern [3]), scheidet aus. Natürlich liegt es nahe, an Freiheiten bei der Übersetzung zu denken, die sich aus einem bestimmten Vorverständnis ergaben [4]). Damit ist die Frage aber nur verschoben, keineswegs beantwortet, denn LXX bietet an sich einen Text, der ein solches Vorverständnis nicht nötig macht, ja vielleicht nicht einmal erlaubt, gerade im Gegensatz zu M. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass dieses Vorverständnis bereits mit der Vorlage gegeben ist, die LXX übersetzt hat. Das Interessante des Textes ist nicht so sehr, dass man das Nebeneinander verschiedener Rezensionen erkennen kann -das wäre ja noch eine Selbstverständlichkeit-, sondern dass sich an ihm bis zu einem gewissen Grade das Entstehen dieser Rezensionen verfolgen lässt. Wenn ich die oben mitgeteilten Beobachtungen nicht überbelaste, lässt sich daneben erkennen, wie schriftliche Fixierung und mündliche Weitergabe an der endgültigen Ausgestaltung nebeneinander beteiligt sind.

---

[1]) v. 39 καὶ ἀφαιροῦσιν αὐτὰ ἀπ' αὐτοῦ. M *waj'sirem dāwid.*

[2]) Vgl. dazu o., S. 409.

[3]) Vgl. dazu grundsätzlich P. A. H. DE BOER, *Research into the text of I Samuel I-XVI*, 1938, *Oudtestamentische Studiën* I, 1942, zu 1 Sam. xvii und *OTS* VI, 1949, zu 1 Sam. xviii-xxxi.

[4]) Vgl. o. S. 401 f.

Es ist in der Bedeutsamkeit der Goliathgeschichte begründet, dass sie ein beliebter Erzählungsstoff im Volk gewesen ist, an den die ausschmückende Phantasie immer neue Züge ansetzt. Dafür ist einmal das Verlangen bestimmend, das Berichtete zu überhöhen und wunderbarer zu machen; zum andern kommt aber auch wohl der Umstand hinzu, dass die Bedeutung einzelner, vor allem geschichtlich bedingter Züge nicht mehr voll verstanden zu sein scheint, darum in gewisser Hinsicht ein Vacuum für novellistische, gemütvolle Ausgestaltung vorlag. Vor allem scheint die Ideologie der alten Kriege und das Brauchtum des Hlg. Krieges trotz mancher Übereinstimmungen im Lexikalischen nicht mehr ganz gegenwärtig gewesen zu sein [1]), wenigstens bei den Teilen des Volkes, die für solche Erweiterungen verantwortlich sind [2]). Die zunächst wohl mündlich tradierten Erweiterungen setzen an schriftliche Vorlagen an, die ihrerseits natürlich auch wieder Zusammenfassung und Abschluss einer Entwicklung sind. Die schriftliche Fixierung dieser Vorlage, auch die Anerkennung, die sie gefunden hat, ist Grund dafür, dass sie durch die neue, mit der Erweiterung gegebene Schau nicht einschneidend verändert worden ist. Man muss sich dabei vor Augen halten, dass hier nicht wie z.B. Kap. xvi selbständige, in freiem Erzählen ausgeformte Überlieferungsstücke zusammengekommen sind. Dieselbe Gestalt, wenigstens im Wesentlichen ihres äusseren Rahmens, liegt auch LXX zugrunde; doch lässt sich an LXX das Weiterwirken der mündlichen Tradition, bzw. genauer ausgedrückt, das wechselseitige Einwirken der verschiedenen Rezensionen erkennen. Denn LXX bzw. ihre Vorlage ist in ihrer Darstellung durch die gleiche Vorstellung bestimmt, die zur Erweiterung von M geführt hat. Dass David Waffenträger und Krieger war, ist in seiner theologischen Zielsetzung nicht mehr verstanden und darum wohl vergessen. Ja, alle Züge, die daran erinnern, sind ungleich mehr als bei M verschwunden, und dadurch ist David, obwohl der entscheidende Zusatz fehlt, viel stärker als in M als Knabe und Hirtenjunge gezeichnet. Auch wenn es sich hierbei nur um eine Übersetzungsfreiheit von LXX handelte, wäre es ein Beweis für das Einwirken der anderen Rezension. Wahrscheinlicher ist es aber, dass dieser Text schon LXX vorgelegen hat und dass dieses Kapitel so an seinem

---

[1]) Vgl. dazu oben S. 402 und VON RAD passim.

[2]) Dass sie bei anderen lebendig war, vermag wohl die Kriegsrolle von Qumran zu zeigen.

Teil erkennen lässt, wie fliessend und wenig gefestigt, aber auch wie mannigfaltig die schriftliche Überlieferung noch war.

Soweit man bei den geringen Bruchstücken ein Urteil haben kann, zeigt dies auch auch das von Cross veröffentlichte Fragment zu 1 Sam. i u. ii [1]). Es ist unbestreitbar, dass 1 Sam. i als Geburtsgeschichte darauf angelegt ist, dass von der Unfruchtbaren geborene Kind ein Nasiräer sein soll. Gerade dieser Zug ist in der überlieferten Form von M wie von LXX verdunkelt; das erklärt sich ebenso durch die priesterliche Überarbeitung [2]) wie durch die ausmalende Erweiterung in der Peninnageschichte. Hier ist es 4 Sam., der noch am deutlichsten die ursprüngliche Absicht erkennen lässt.

NACHTRAG

Zu S. 399, Anm. 2 vgl. M. Cross „The oldest manuscripts from Qumran", (*JBL* 74/1955).

Zu S. 404, Anm. 3 vgl. auch J. Mendelssohn „The Canaanite term for "Free Proletarian"" (*BASOR* 83, Okt. 1941 S. 36 f).

Zu S. 410, Anm. 8 vgl. jetzt O. Eissfeldt „Zwei verkannte militärtechnische Termini im Alten Testament" (*VT V*, 1955, S. 236).

---

[1]) Vgl. *BASOR* 132, S. 15ff. und oben S. 409, Anm. 1.

[2]) Vgl. dazu R. Press, „Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung", *ZAW* NF, 15 1938, S. 177 ff.

DAS LIED MOSE'S (Dt. XXXII 1—43) AUF SEINE GEDANKLICHE GESCHLOSSENHEIT UNTERSUCHT

VON

EBERHARD BAUMANN †

Besondre Veranlassung zu der Untersuchung, die ich hier vorlege, hat der Aufsatz gegeben, den P. WINTER in *ZAW* 67. Band 1955, Heft 1/2, S. 40-48 dargeboten hat: „Der Begriff „Söhne Gottes" im Moselied 32, 1-43". Er meint, die Schwierigkeiten, die das Lied in seiner Ganzheit der Auslegung macht, dadurch beseitigen zu sollen, dass er in ihm zwei Lieder verschmolzen sieht, ein Preis- und ein Scheltlied. Das letztere liege in den vv. 5-7, 15 (teilweise), 16 (der Urgestalt nach), 17, 18, 19 (z.T.), 20-28, 30-42, 43c, d(G) vor; das erstere, nur bruchstücksweise, in den Versen 1-3, 4(?), 8(G), 9-14, 15(z.T.), einzelnen Zeilen von 43 c.d. (G).

Die starken Bedenken, die gegen diese These zu erheben sind, sollen hier nicht im Ganzen erörtert, sondern nur in folgenden Hauptgesichtspunkten ausgesprochen sein: WINTERS Preislied liegt, so meint er, im Text des Liedes nur bruchstückweise vor, sodass man sich von dem vollständigen Liede kein Bild machen kann, ganz abgesehen von der Frage, warum jenes Lied nur zum Teil herangezogen wurde. Noch weniger kann man dies von den Beweggründen, die zu der Verschmelzung eines Bruchteils mit dem Scheltliede geführt haben sollen. Wichtiger noch, ja entscheidend ist der Umstand, dass das „Scheltlied" Jhw's in seiner schweren Wucht unverständlich wird, wenn nur von der Abgötterei seines Volkes (v. 16f) die Rede gewesen ist und gar nicht von der reichen und tiefgreifenden Pflege, die er seinem Volke erwiesen hat (v. 4. 7-14). Somit die Beobachtung, dass der Liedteil v. 19-42 ohne den Liedteil v. 4. 7-14 nicht eigentlich verständlich ist.

1

Dass der Gedankengang des Liedes durch spätere Einfügungen gestört, unterbrochen und somit verdunkelt worden ist, unterliegt freilich keinem Zweifel. Wir meinen, dass der überkommene Text Fingerzeige genug enthält, um den ursprünglichen Gedankengang

des Liedes einerseits und die Beweggründe sowie die Merkmale der Einschübe andrerseits noch wieder zu erkennen.

Die Anlässe der ursprünglichen Randglossen wie der unmittelbaren Einfügungen sind mehr oder weniger deutlich erkennbar.

Der Aufruf von Himmel und Erde zu Zeugen v. 1 [1]) kennzeichnet durchaus zutreffend den Inhalt des „Liedes" als eine *Rechtsauseinandersetzung Jhw's mit seinem Volk.*

Der Gebetswunsch v. 2 hat nichts Geringeres im Auge, als dass der Inhalt des „Liedes" in den Hörern so fruchtbares Leben wecke, wie Regen und Tau im Boden [2]) [3]).

Thema des Liedes ist (vgl. v. 3a) *Verkündigung des Namens Jhw's* mit dem *Ziel* (vgl. v. 3b), *dass die Hörer Gott* („unserm Gott") *die Ehre geben.* Diese Aufforderung wird — auf Grund aller inzwischen gegebenen Darlegung —, wieder aufgenommen v. 39 von Jhw selbst, als dem, der *allein Gott* ist, unumschränkter Herr über Leben und Tod.

Diese Aufforderung liegt in der Verkündigung des Namens Jhw, die v. 3 angesagt wurde und von v. 4 bis v. 42 (v. 20-29, 32-35, 37-42 aus Jhw's eignem Munde) durchgeführt wird. Den Hauptteil des Liedes bildend verläuft sie in drei Abschnitten:

In Abschnitt I verkündigen v. 4,7-14a, b sein von alters her an seinem Volk geübtes Tun: er hat sein Volk in der Wüste und in Kanaan treulich gepflegt.

Der Abschnitt II erinnert in v. 15a, b, 16-17 in aller Knappheit, aber schwerer Wucht an die unerhörte Tatsache: die Verwerfung Jhw's durch sein Volk (vgl. v. 3b).

In Abschnitt III beantwortet Jhw, der nach einer kurzen Einführung (v. 19) selbst das Wort genommen hat, die unerhörte Tatsache seiner Verwerfung durch angedrohte Verwerfung seines Volkes v. 32-35, 37-42.

---

[1]) Betr. Himmel und Erde als Zeugen vgl. Dt. iii 26 (D^1), iv 26 (D^e), Dt. iv 39, x 14 (Dt.), xi 21 (Dt.), Jes. i 2ff., Mi. vi 2ff., Jer. ii 12, Ps. l 4, Hiob xx 27.

[2]) Der Gebetswunsch des Sängers v. 2 scheint in seiner Zartheit zu dem schweren Ernst des „Liedes" nicht zu passen. Aber für genaueres Zusehen ist der Wunsch durchaus angebracht, dass sein Lied wie der Westwind Palästina's Frucht schaffen möge, Leben statt Tod, eben durch die Darstellung des Namens Jhw's; der fruchtschaffende Früh- und Spätregen Palästina's ist nicht sanft, sondern stürmisch wie Jhw's Zorn.

[3]) K. Marti's Meinung (bei Kautzsch z.d. St.), durch die Rede des Dichters solle die Hoffnung des im Exil verschmachtenden Volkes neu belebt werden, etc., kann ich nach meiner Auffassung von der ursprünglichen Gestalt und Meinung des Liedes nur für verfehlt halten.

So ist denn der Sinngehalt des „Liedes" auf kurze Form gebracht die Aufforderung: *Gebt unserm Gott die Ehre*! (v. 3b)

I. als dem Wohltäter seines Volkes,
II. als dem von seinem Volke verworfenen,
III. als dem Vernichter *aller* seiner Feinde.

Der Gegensatz ist im „Liede" *nicht Volk und Völker, sondern Freund und Feind Gottes, insbesondere innerhalb seines Volkes.*

Der auf den ersten Blick auffallende, aber stilistisch sorgsame Übergang von der Nennung Jhw's zur unmittelbaren Rede Jhw's v. 19f. könnte als ein literarischer Mangel des „Liedes" angesehen werden, entspricht aber der Tiefe der Empfindung, mit der der a.t. Prophet, und nicht nur er, die willensstarke Gegenwart des Gottes empfunden hat, zu dessen Mund er berufen war. So hat denn hier der Übergang von der 3. in die 1. Person eine dramatische Wucht und Wirkung.

Darf verkannt werden, dass *der Gedankengang* des „Liedes" (dieser Prophetie) *in v.* 39 *gipfelt*? Er gipfelt in der Aufforderung zu klarer Erkenntnis und Anerkenntnis; Jhw ist allein Gott. Jedermann also ist in seine Hand gegeben, die schlechthin allmächtige, sei's zum Tode sei's zum Leben. Aber Leben und Heil ist und bleibt wie in aller Prophetie Israels sein eigentliches Ziel (vgl. v. 39b). Freilich gehört zur Erreichung dieses Ziels die klare Erkenntnis, dass er sein Richtsschwert nicht aus der Hand gibt (v. 41f).

So ist der Sinn und Zweck dieser Prophetie von A bis Z die dringende Mahnung: *Gebt unserm Gott die Ehre*! — Freilich bedarf der überlieferte Text des „Liedes" einer kritischen Durchsicht. Wir lassen sie hier folgen.

2.

In vorstehender Inhaltsangabe haben wir folgende Verse übergangen: v. 5f, 14bγ, 15a, 18, 26f., 31, 36, 43. Mit welchem Recht, bzw. aus welchem Grunde?

1) v. 5f. nehmen vorweg, was erst Thema von Abschnitt II ist, und zwar ohne die Begründung, die v. 15 für den Abfall gibt. Dabei redet v. 5 von einer Mehrzahl, während v. 6 ebenso wie v. 7ff vom Volk als Ganzem redet, und zwar es anredend wie v. 7 [1]). Die Ein-

[1]) Das Volk wird angeredet im sing. (coll.) v. 6, 7, 14 (nur in der 5. Halbzeile). 15aβ, 18; in 2.pers. plur. v. 3. 6, 39a. 17 (4.Zeile), 38b, 39; genannt im sing. (coll.) v. 9-14 (v. 14 Halbzeile 5 s. oben!), im plur. 5a, 8, 16f., 19-29, 30cd-33, 35, 37f., 41b, 43b.

tragung v. 5-6 ist also auch in sich selbst nicht einheitlich, sondern verschiedener Herkunft. V. 6b nimmt vorweg, was v. 10ff bringen, doch in Anrede. V. 6 b redet von Jhw als dem schöpferischen Vater des Volkes, während v. 7 auf den menschlichen Vater als Zeugen weist. Lässt das auf einen und denselben Autor schliessen?

Gedanklich ist zwischen v. 7 und v. 4 keine Lücke.

Vielmehr begründet v. 7 sehr fein die Behauptung von v. 4. Beide Verse bestehen aus je 2 Doppelzeilern während die metrische Lesung von v. 5f Schwierigkeiten macht [1]).

2) v. 14 ist nach Form und Gedanke durch die überschiessende fünfte Halbzeile [2]) überfüllt. Während die vorhergehenden Halbzeilen von der Viehwirtschaft handeln, redet die fünfte vom Wein. Und das in plötzlicher Anrede.

3) v. 15aβ fällt ebenso unvermittelt in die Anrede während v. 15 sonst, ebenso wie v. 16ff über die Haltung des Volkes in 3.pers. berichtet. Der Satz bietet inhaltlich nichts anderes als eine Wiederholung der Bemerkung *wajjischman*, für die er nicht weniger als 3 analoge Ausdrücke bietet, ausser *schāmantā* auch *ʿābītā* und *kāsītā*, und zwar im perf. statt im imperf., der sonst v. 15 gebraucht ist. Das ist unverkennbar Redaktionsarbeit [3]) [4]) [5]).

---

[1]) Die Frage, die sich aus der Beobachtung ergibt, dass in v. 5f Gedanken von II und III vorweggenommen werden, könnte zu der Vermutung führen, dass die Verse sich von dort verirrt haben; aber es findet sich dort keine Stelle, in die sich v. 5 oder v. 6 (geschweige denn beide) literarisch einfügen würden. Z.B. begegnet die Anrede an das Kollektiv des Volkes (v. 6) ausser v. 15aβ nirgends.

Für sich allein genommen ist die Betrachtung v. 5 wie die Anrede v. 6 eine treffend ernste Feststellung, wiederum die Erinnerung an das angeredete Volk mit der Frage seelsorgelich trefflich. Hinsichtlich des Inhalts vgl. xxxii 15ff. 19 und xxxii 10ff!

[2]) Betr. v. 14bγ s. schon Marti b. Kautzsch!

[3]) Betr. 15aα: Zur Strafbarkeit des Fettseins vgl. Am. iv 1. Jes. xvii 4-6. Jer. v 28. Hes. xxxiv 16!

[4]) Betr. v. 15aβ s. schon Dillmann sowie Marti (b. Kautzsch)! Es sieht so aus, als liege hier eine Beziehung vor, die der jeweilige Lektor der Perikope auf die jeweilige Sabbatgemeinde als die gegenwärtige Präsentation des Volkes vornahm, zur Warnung, bzw. Selbstprüfung. 3 Vokabeln für denselben Begriff zur Auswahl!

Zur Frage, welchen Sinn das Perf. hier hat, vgl. G. Beer/R. Meyer, *Hebr. Gram.* II, § 101 insbesondere 3a!

Was die Verfettung betrifft, von der hier, v. 15a (und infolgedessen xxxi 20), die Rede ist, bleibe nicht unbemerkt, dass sie nicht, wie anderwärts, von Teilen des Volkes oder Fremden ausgesagt wird, sondern vom Volke Jhw's, und was noch erschütternder ist, als schuldhafte Folge der erfahrenen besonderen Pflege seines Gottes.

[5]) Betr. v. 15b: Während Jes. xvii 10 der Felsen (deiner Zuflucht nur als Paral-

Wie v. b-s. S. 417, Anm. 4 und 5 — einen par. membr. bietet, muss auch v.a einen solchen enthalten haben. Er ist erhalten im Sam. der in v.a folgenden Wortlaut bietet: *jōkal ja'aqōb wajjisba jischman jeschurūn wajjib'āth.* Vgl. G: και ἐφαγεν Ιακωβ και ἐνεπλησθη και ἀπελακτισεν ὁ ἠγαπημενος.

Die feierliche Nennung der beiden bedeutungsvollen Namen des erwählten Volkes (vgl. v. 7-14) ist hier, *am unverkennbaren Wendepunkt, der Peripetie des Liedes* durchaus am Platz: Wie konnte das von seinem Gott so hoch geehrte, so deutlich erlesene Volk seinen Beruf so völlig verkennen, seinen Gott so schnöde verachten; missachten, dass die reiche Gabe eine reiche Aufgabe in sich schloss?

Das Gegenteil des Erwarteten (nämlich eines dankbaren und treuen Dienstes), das Ungeheuerliche ist geschehen: Jakob-Jeschurun ist durch die reiche Pflege Jhw's nicht arbeits- und kampfeswillig geworden, zur Ausübung seines besonderen Berufes, sondern fett und geil. Und die zu Zeugen ihres Gottes Berufenen, mit seinem Wesen vollauf Vertrauten reizten ihn durch Anbetung fremder Götter v. 16f.

4) v. 18 redet (im Sinn und Geist wie v. 6) das Volk an, während vorher und nachher vom Volk in 3. pers. plur. gesprochen wird. Inhaltlich ist v. 18 eine Wiederholung von v. 15d, der Form nach eine besinnliche Glosse betr. den Felsen, von dem freilich im Liede ursprünglich die Rede gewesen ist. Vgl. v. 4. 15! [1]).

5) v. 26ff. Die göttliche Überlegung reimt sich nicht mit dem Entschluss des göttlichen Zorns, den v. 20-25. 28f. atmen. Sie kommt als solche zu spät, die Verwerfung, war vielmehr bereits in v. 19 festgestellt. *v.* 28f. *begründen offensichtlich v.* 20*ff*, *insbesondere v.* 25, *schlossen sich also einmal unmittelbar an v.* 25 *an* [2]).

Betr. die Infragestellung der göttlichen Ehre vgl. insbesondere Hes. und Dtjes.!

6) v. 30f. Während v. 29 noch als Fortsetzung von v. 28, als Jhw-Wort, verstanden werden kann, redet v. 30ff (nicht mehr Jhw wie wieder v. 32-35), der vielmehr in 3. ps. begegnet. Hier führen viel-

---

lele zu dem Gott deines Heils genannt wird, ist Jhw als Fels Thema v. 15b wie v. 4a. Zu Jes. xvii 10a s. die literarkritische Anmerkung von GUTHE bei KAUTZSCH!

[1]) Betr. v. 18 vgl. schon DILLMANN, *a.a.O.*, 1886, S. 402, Z. 7ff. v. u.; ferner hinsichtlich des schuldhaften Vergessens Hos. iv 6. Jes. xvii 10. Jer. iii 21. xiii 25! Vorher (seit v. 8) (ausgenommen v. 15a (s.o.)) und nachher (v. 19 bis zum Schluss) ist das Volk nicht angeredet, wohl aber Jes. xvii 10f.

[2]) Betr. v. 26f. vgl. Ex. xxxii 11ff. (JE), Nu. xiv 13ff. (JE), Dt. ix 28 (D), Ps. xxxi 4, xlii 4, 11, 7, lxxix 9, cvi 8, cxv 1, lx 8ff. ix 20ff.

mehr Judäer das Wort, und zwar innerhalb bereits eingetretener Katastrophe, Jhw-Fromme, von denen das ganze Lied schweigt.

In der ganzen Jhw-Rede, die in v. 20 eingesetzt hat und bis v. 42 anhält, (betr. v. 36. 37aα s. unten) ist vom Volke Israel denn auch stetig in 3. pers. plur. die Rede, und zwar in der typischen Form der Zornes- und Drohrede. In dieses gewichtige und gewaltige Thema gehören die Erwägungen von v. 30f schlechterdings nicht hinein.

Wie v. 30 ist v. 31 eine Eintragung, und zwar ursprünglich eine Randbemerkung eines nachdenklichen Volksgliedes, noch dazu an ganz unpassender Stelle, da in v. 30 der feste Fels sein Volk preisgegeben hat.

Vor allem gehört eine Bemerkung der „Wir" nicht in den Zusammenhang der Gottesrede, die von Israel in 3. person redet, und zwar verurteilend.

Die Feinde und ihr Fels sind für das Lied durchaus kein Gegenstand der Betrachtung.

Erst v. 32f ist nicht mehr vom Fels der Feinde die Rede, sondern wird das Thema des Liedes weiter erörtert: *Die grimmige Auseinandersetzung Jhw's mit seinem Volk.* Israels Weinstock stammt aus dem Bereich von Sodom und Gomorrha (vgl. Jes. i 7-10). [1])

Der Vorwurf von v. 28f erfährt mit v. 32f eine bedeutsame Vertiefung: Der Abfall kommt nicht aus Mangel an Einsicht, sondern aus bösem Willen!

Wie v. 32f sind auch v. 34f gegen das eigne Volk (3. pers. plur. wie seit v. 16) gerichtet [2]).

7) v. 36 (einschl. *we'āmar* v. 37) spricht, die zornerfüllte Gottesrede unterbrechend, von Jhw in 3.pers.(!), auf den Inhalt gesehen von einer Hoffnung, die an dem schweren Ernst des beleidigten Gottes, wie er sich in der ganzen Gottesrede bezeugt, besonders flammend in v. 34f, verständnislos vorübergeht, einer Hoffnung oder Zuversicht, gegen die sich die ganze Gottesrede gewendet hat und weiter wendet. *Man braucht nur v. 34f. 37ff in unmittelbarem Zusammenhang zu lesen, um zu erkennen, dass hier ein glatter Gedankengang obwaltet*: Angesichts des Tages, an dem sich das festgesetzte Schicksal erfüllt,

---

[1]) Betr. v. 32f. vgl. u.a. DILLMANN, S. 407 die ersten 14 Zeilen! Nur Jes. xiii 19, Jer. xlix 18, l 40 werden fremde Völker mit Sodom und Gomorrha verglichen, das eigne Volk aber Am. iv 11, Jes. i 10, iii 9, Jer. xxiii 14, Thr. iv 6, Hes. xvi 46, 49, 51, 55, Dt. xxix 22f. (Dt.).

[2]) Betr. v. 34 vgl. Hos. xiii 12!

schauen sich die Glieder des Volkes vergeblich nach den Götzen um [1]) [2]).

Insbesondere dürfte dazu v. 29, 32ff. (vgl. Jes. i 7-10) sowie v. 39 der letzte Satz und der Schwur v. 40-42 (insbesondere v. 41b) zu beachten sein, um bestätigt zu finden, dass die Glieder des eignen Volkes Gegenstand des göttlichen Zornes sind. Jhw nimmt Rache an seinen Feinden, ob sie nun ausserhalb oder innerhalb seines Volkes angetroffen werden.

Was die feierliche Selbstbezeichnung betr. das göttliche Wesen v. 39b (vgl. v. 3a) betrifft, ist der Nachdruck bezeichnend, mit dem Jhw beides betont, seine Gewalt zu töten und zu beleben, zu verwunden und zu heilen. Auf alle Fälle gilt, sich in seine Hand zu geben [3]).

Erst recht wird das Ziel der ganzen göttlichen Selbstbezeichnung und Selbstbezeugung in der Aufrechterhaltung und Geltungmachung seiner Richterhoheit eidlich bezeugt.

Die Gottesrede gipfelt in einem feierlichen Schwur [4]) der Rache an seinen Feinden und der Vergeltung an seinen Hassern (v. 41b vgl. Exodus xx 5!), m.a.W. an allen, die der Aufforderung v. 3b nicht gefolgt sind: Gebt unserm Gott die Ehre! (xxxii 3b). Vgl. insbesondere v. 37-39! [5]) [6]).

8) v. 43 ist als liturgischer Schluss des Liedes zu erkennen, der mit der Aufforderung an die Völker zum Jubel über Jhw's Volk, weil Jhw sein Bluträcher sein werde, wie die Faust aufs Auge passt. Jhw's Volk und Land darf auf Entsündigung hoffen, lediglich deswegen, weil es nun einmal dank Jhw's Wahl Jhw's Volk ist? Das reimt sich durchaus nicht mit der Verkündigung und der Aufforderung des ganzen, an das eigne, abgeirrte Volk gerichteten „Liedes":

---

[1]) v. 36 (einschliesslich v. 37aα) ist eine Eintragung (bzw. Glosse), die die Eintragung v. 31 zur Voraussetzung hat.

[2]) Zu v. 37 vgl. 1 Sam. ii 2!

[3]) Zu v. 39c: Diese überschiessende Halbzeile ist mit MARTI (bei KAUTZSCH) als Eintragung aus Jes. xliii 11 zu erkennen. Sie gibt aber in Kürze wieder, was v. 41f. abschliessend eingeschärft wird.

[4]) Zu v. 40ff.: Jhw droht eidlich mit seinem Zorngericht bereits Am. iv 2, vi 8, vii 7, nicht etwa erst Jer. xxii 5, xliv 26, Josua (R) v 6, Jdc. (Dt.) ii 15, Dt. i 34, u.s.f.

[5]) Zu v. 41 vgl. Hes. xxi 6-10, 13-22!

[6]) Zu v. 41b, 42 (Jhw's Rache an Israel!) vgl. Jes. i 24, Jer. v 9, 29, ix 8 — Dt. xxxii 35, Ps. lviii 11, lxxix 10, xciv 1, cxlii 7; und der Sache nach Am. iii 2b, Hos. v 7, 14f., vi 5, viii 14, x 2, xi 6!

Gebt unserm Gott die Ehre, die ihr ihm um seiner Wohltaten (I) und um seiner Ziele (II. III) willen schuldig seid!

In der Anweisung, die Jhw bei Übergabe des Liedes an Mose diesem gibt, heisst es Dt. xxxi 19-21 (D^e) wörtlich: „So schreibe nun das nachfolgende Lied auf ... und lege es ihnen in den Mund, damit mir dieses Lied zum Zeugen gegen die Israeliten diene. Denn ich bringe es in das Land, das ich seinen Vätern zu geben eidlich verheissen habe, ein Land, das von Milch und Honig überfliesst, und es wird essen, satt und fett werden, und sich dann anderen Göttern zuwenden und ihnen dienen, mich aber werden sie verschmähen und den Bund mit mir werden sie brechen. Wenn es dann von vielen Übeln und Drangsalen betroffen wird, soll dieses Lied — ... — vor ihm Zeugnis ablegen; denn ich kenne seine Gedanken ...

Und in v. 28f (D^e) erklärt Mose in der Versammlung der Volksführer, angesichts von Himmel und Erde ...: Nach meinem Tode werdet ihr so ganz verderbt handeln, dass ihr von dem Wege, auf den ich euch gewiesen habe, abweichen werdet; so wird euch dann am Ende der Tage das Unglück treffen, weil ihr tut, was Jhw missfällt".

Hier (ich habe in der Übersetzung bei Kautzsch den Wortlaut wiedergegeben) *ist deutlich, dass der exilische Redaktor D^e in dem Liede*, das er einfügte, *nur von Jhw's Wohltaten und Israels Abfall gelesen hat, sowie seinem Zorngericht, nicht aber von Erwägungen, wie sie v. 5f. 26f. 30f. 36 angestellt werden.*

3

Die ebenso klare und wuchtige wie knappgefasste Prophetie, die durch die Einfügung in das Deuteronomium erhalten geblieben ist, trägt insofern den Namen Mose mit vollem Recht, als sie den Geist des Propheten atmet, wie er Dt. xviii 15ff als der echte und unbeirrte geschildert wird. Der Ungenannte redet durchaus die Sprache, die wir von den Schriftpropheten des 8. und 7. Jahrhunderts her kennen, wie er ihren Geist atmet. Und das in eigner Prägung.

Mittelbar oder unmittelbar werden wir erinnert:

v. 1. s. S. 415, Anm. 1!
v. 3b etwa an Jos. vii 19. Jer. xiii 16.
v. 4. 15 an Jes. xvii 10. xxvi 4.
v. 6. 28 an Hos. iv 11. (vii 5). Jer. iv 22. v 21. xxv 16.
v. 10 an Hos. ix 10. xi 1. 3. xiii 5ff. (Jer. ii 6).

v. 11 an Ex. xix 4.
v. 13f an Hos. ii 10. vi 3.
v. 15 an Dt. xxxiii 5. Jes. xliv 2. — Hos. xiii 6. (Jer. v 27f). S. oben v. 4.15.
v. 20b an Hos. ii 4f. Jes. i 21.
v. 28f an Jer. v 21.
v. 32 an Jes. i 10. iii 9. Jer. xxiii 16. Hes. xvi 46. 49. 53. 55.
v. 34 an Hos. xiii 12.
v. 41 an Hes. xxi 13ff. Jer. xxv 16.1. Hes. xxi 8.
v. 41 b. Nur Jer. xi 20 wendet sich wie hier Jhw's Rache gegen Glieder des eignen Volkes!

Dt. xxxii wird zitiert Jes. xvii 10.

Eine ganze Reihe der genannten, wie auch ungenannt gebliebener, nicht näherer Berührungen beruht auf der allgemein gegenwärtigen Überlieferung. Eine Beziehung dürfte v. 11 (Ex. xix 4) und v. 34 (Hos. xiii 12) vorliegen.

Die Prophetie macht in ihrer gehaltvollen, wuchtigen Sprache, nicht zuletzt v. 8f (l. v.8b nach G!), den Eindruck höheren Alters. Sie atmet entsprechend der Lage den Geist der Unheilsbezeugnung. *Ein Besonderes an ihr ist, dass sie ausschliesslich die religiösen Schäden brandmarkt, nicht die sozialen.*

In v. 17 wird als akuter Anlass des göttlichen Zornes hervorgehoben. Sie opferten Gottheiten, die sie vorher nicht gekannt hatten, Neulingen, die erst jüngst aufgekommen waren, vor denen eure Väter keinen Schauder empfunden hatten. Dürfte daraus, wie aus anderen Anzeichen, namentlich der ausserordentlichen Schärfe der Gottesrede, nicht geschlossen werden dürfen, dass unsre Prophetie in *die Lage unter Manasse* hineingesprochen worden ist?

4

Es dürfte nunmehr noch der Frage zu begegnen sein, wie sich nach unsrer sachlichen Analyse *das Bild des Metrums* darstellt.

Das Metrum ist keineswegs ausschliesslich (vgl. MARTI bei KAUTZSCH) der Doppeldreier. Dieser, bzw. der Sechser, herrscht zwar durchaus vor, macht aber weithin dem Fünfer Platz.

1. Der Sechser begegnet etwa 41, der Fünfer etwa 16 ×. Selbst der Vierer begegnet. U.a. erhebt sich die Frage: Kann ein hebräischer Vers mit einer betonten Silbe beginnen und kann er zwei betonte Silben unmittelbar auf einander folgen lassen?! Das müsste, wenn ein

Doppeldreier anerkannt werden könnte, z.B. v. 4b. 18. 21. 35 angenommen werden.

Der Wechsel des Metrums deckt sich nicht mit dem Wechsel des ursprünglichen und des nach unsrer Annahme eingetragenen Textgutes. Die Verwendung des metrischen Massstabes ist freilich noch immer gewagt, da er an sich noch keineswegs zuverlässig genug ist.

Allerdings bieten die von uns ausgeschiedenen Textteile v. 5f. 26f ein besonders fragliches Bild.

Sehen wir von diesen hier ab, haben wir folgenden Sachverhalt vor uns:

I. (v. 4, 7-14) kennt bis auf v. 4b nur klare Doppeldreier, bzw. Sechser. Wird v. 4bβ mit G יהוה st. הוא gelesen, ist auch hier das Bild klar.

II. (v. 15-17, 19) v. 15a: 3 3, v. 15b: 3, 3?, v. 16: 2 2, 17a: 3 2! v. 17b: 3 3?, v. 19: 3 3.

III. geht im Rhythmus 3 3 bis auf v. 23a. 25a. 32. 37. 41a.

2. Das Problem des Metrums in Dt. xxxii dürfte damit aufgewiesen sein. In die Einzelheiten zu dringen, muss weiterer Beobachtung überlassen bleiben.

Da unsere Prophetie, wie wir annehmen, lange Zeit ein Einzelleben geführt hat, ist ein stärkerer Wandel im Wortlaut wohl verständlich.

5.

Welcher Stilgattung Dt. xxxii zuzurechnen sein mag, scheint nach den Angaben Dt. xxxi 19, xxi 22, xxx 44ff. eine überflüssige Frage. Denn danach ist das Schriftstück ein Lied, das als solches nicht nur von „Mose", sondern bis ins Exil hinein von allem Volk gesungen worden ist.

Dennoch werden einige Erwägungen am Platze sein: wie in der sonstigen Völkerwelt wird auch in Israel als Lied bezeichnet jede Gefühlsäusserung dichterischer Form und gesungener Darbietung. So begegnen uns im AT als ausdrücklich so genannte שירות Kriegs- und Sieges-, Freuden- und Trauer-, Liebes- und Kampfes-, Spott- und Preis-, Dankes- und Klage- oder Zornes-, weltliche und geistliche Lieder u.s.f. Was zur Formung und Darbietung drängt, ist wesentlich die Macht der Empfindung, danach erst der Gedanke an Zweck und Wirkung. Je stärker bei einer Dichtung Gedanke und Zweck in den Vordergrund treten, desto entbehrlicher bzw. gehemmter wird der Liedvortrag.

Hier aber ist der Zweckgedanke ganz betont ausgesprochn

xxxi 19, 28-30. Wir haben es Dt. xxxii unverkennbar mit einer *Prophetie* zu tun, d.h. mit einer Äusserung, die einen klaren, drängenden Zweck hat und mit ganzer Leidenschaft verfolgt, sich selbst entäussert, um im Andern zu leben und für andere entscheidend Wichtiges in deren Bewusstsein zu giessen. Zwar äussert sich auch der Prophet als solcher in poetischer Form und aus machtvollem Empfinden, aus ebenso psychischen wie technischen Gründen in erhabener Ausdrucksweise, aber wie gesagt mit zielbewusstem, zweckgebundenem Willen. Freilich ist auch seine Sprache eine gehobene, und zwar behufs im Raum weitreichender psychischer und physischer Wirkung, aber aus seelischen und geistlichen Gründen (Anlass wie Ziel). Aller Ausdruck und Aufwand der Empfindung ist Dienst an dem übermächtigen Ziel. Und nun das Entscheidende:

Dt. xxxii bringt inhaltlich nichts Anderes vor, als was der Auftrag der grossen Propheten Israels war: Jhw's Wohltun an seinem Volke, bzw. seine Mühe um Israel und im Gegensatz dazu Israels Undank und Auflehnung. Zum echten Geist und Stil einer Prophetie gehört denn auch eine unmittelbare Gottesrede, wie sie die zweite Hälfte des „Liedes" ganz ausfüllt.

Das Besondere von Dt. xxxii 10-14, 15ff. gegenüber analogen Gedanken der Propheten ist die Herleitung der Verfettung aus der liebevollen göttlichen Pflege, der Hinweis auf die einzigartige Aufgabe, die mit der einzigartigen Gabe gestellt war und verkannt oder vergessen wurde.

Das Besondere ist weiter, dass gegenüber der sehr häufigen Gegenüberstellung von Mageren und Fetten im Volke hier das ganze Volk als verfettet bezeichnet wird. Das ist im AT nur noch Jes. x 16 (betr. Assur) und Jes. xvii 4 der Fall.

Was hier zum Ausdruck kam, ist jedenfalls der Geist der echten Prophetie, der Geist der tiefen Erschütterung über die Unempfänglichkeit, die die in der Gabe gegebene Aufgabe verachtet.

SHORT NOTES

"THE MESSIAHS OF AARON AND ISRAEL"

In the Manual of Discipline (1QS)[1]), the expression *mᵉšîḥé ʾahărôn weyiśrāʾēl* occurs, translated by several prominent scholars "the Messiahs of Aaron and Israel" [2]). It is not the purpose of this article to review what has been written on this passage in particular or on the matter of two Messiahs in general. Rather, it is my intention to raise the question of the syntax of the expression, and the light it throws on the interpretation.

As a backdrop for my remarks, let me present one of several possible interpretations of the expression "the Messiahs of Aaron and Israel". Millar BURROWS, in his splendid though popularized book *The Dead Sea Scrolls*, says: "The Manual of Discipline, in fact, speaks of not one but two coming Messiahs ... The two Messiahs may be supposed to represent the king and the high priest of the future. In that case it seems rather strange that the royal Messiah is expected to be from Israel instead of Judah. Possibly, however, 'Israel' is used in a comprehensive sense for the whole people, and 'the Messiah of Israel' means the lay Messiah, so to speak, while 'the Messiah of Aaron' is the priestly Messiah" [3]).

It is recognized that the Semitic languages in general, and Hebrew specifically, tend to resist the use of a single *nomen regens* in annexion with two or more genitives. The KAUTZSCH-COWLEY *Gesenius' Hebrew Grammar*, for example, says: "The language also prefers to avoid a series of several co-ordinate genitives depending upon one and the same nomen regens" [4]). He lists eight examples of excep-

---

[1]) The following symbols have been used: 1QS, Manual of Discipline; 1QM, Order of Warfare (or the War of the Sons of Light with the Sons of Darkness); 1QSa, the Rule of the Congregation (or 1Q28a); CD, the Damascus Document from the Cairo Genizah.

[2]) 1QS 9:11. Cf. J. T. MILIK, "Manuali Disciplinae", *Verbum Domini* 29 (1951), p. 129-158; A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953), p. 179; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (Paris 1954), p. 118; and M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York 1955), p. 264, 383; and others.

[3]) Cf. BURROWS, *op.cit.*, p. 265-266.

[4]) Cf. *Gesenius' Hebrew Grammar*, 128*a* (ed. E. KAUTZSCH, tr. A. E. COWLEY; Oxford 1910).

tion to this rule, perhaps implying that these are the only, or the major, exceptions. JOÜON, whose discussion of the construct state is, in my opinion, fuller than that of GESENIUS, says: "It is not necessary to repeat the *nomen regens* before each genitive. The repetition or lack of it depends on the sense, style, and the custom of each period [1])." To support the last part of this statement, JOÜON points out that "vessels of silver and vessels of gold and vessels of bronze" in 2 Sam. viii 10 is written "vessels of gold and silver and bronze" in 1 Chron. xviii 10 [2]).

That we can not with confidence decide this point of syntax on the basis of lateness of text should be apparent both from a study of the Biblical texts in which GESENIUS' exceptions are found and from comparative grammar. In Old Babylonian, for example, the expression *bêl šamê û irṣitim* "Lord of Heaven and Earth" [3]) is an exact parallel of *qônêh šāmáyim wā'ā́reṣ* "possessor (or creator) of Heaven and Earth" [4]). I might offer numerous examples of this syntactical phenomenon from my class notes in Old Babylonian, Ugaritic, and other Semitic languages, but such multiplication of proof is unnecessary. The standard grammars recognize that the usage is found; the only point at issue is, when is it used?

The answer is suggested in a footnote in GESENIUS: "In almost all these instances the two (or three) genitives form one closely connected whole" [5]). In the expression "creator of Heaven and Earth", it is obvious that the writer or speaker is not specifying that the creator created two things, namely heaven and earth, but rather that the creator is the source of all things. "Heaven and earth" is a *universalism*, a single expression. Likewise, one category is intended in the expression "the mouths of babes and sucklings" [6]), or again, "men of blood and deceit" [7]). The study of the syntax of the following clause is instructive: "the life of your sons and your daughters and the life of your wives and the life of your concubines" [8]). "Sons and daughters" is a single category, i.e., children. But "wives and concubines" is not a single category, and the use of a single *nomen regens*

---

[1]) Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (2d ed.; Rome 1947), 129*b*.
[2]) *Loc. cit.*, n. 5.
[3]) Code of Hammurabi, 1 : 4.
[4]) Gen. xiv 19.
[5]) *Gesenius' Hebrew Grammar*, 128*a*, n. 3. I would say: "In all these instances."
[6]) Ps. viii 3 (MT).
[7]) Ps. v 7.
[8]) 2 Sam. xix 6 (MT).

is avoided. The single-category idea is also found in the expression, "a town of gates and bars" [1]), i.e. gates that can be locked. Only slightly less obvious is the unity in the expression "captains of thousands and hundreds" [2]). In the longer lists, I believe the single-category nature can still be discerned. "Gold and silver and bronze" [3]) indicates metal utensils. "A day of tumult and trampling and confusion" [4]) means a day when war has reached the bitter dregs of defeat. "Not a place of grain, figs, vines, and pomegranates" [5]) means, in my opinion, a place without any kind of produce.

For some months I have been looking for examples of this syntactical phenomenon in my language courses. It is precarious, I know, to generalize from a few examples, but as of the time of this writing I have not a single example of the use of one *nomen regens* annexed to two (or more) genitives where the genitives could not be viewed as a single unit [6]).

Now to come back to the expression "the Messiahs of Aaron and Israel", I wish to raise the question whether such an expression could possibly be used to indicate one Messiah of Aaron and another Messiah of Israel. If such were the intention of the writer, it seems that he would have had to say: "The Messiah of Aaron and the Messiah of Israel" [7]).

That "Aaron and Israel" is to be understood as a unit has been recognized by other scholars working from other methods of reasoning. Harold H. Rowley, for example, says: "The sect itself therefore represents Israel and Aaron, and the title of the Messiah has reference to the character of the sect, and not his personal descent. The Messiah who shall arise from Aaron and Israel is thus the Messiah who shall arise from the sect" [8]). William H. Brownlee, likewise, has reached a similar conclusion, both in his translation of the passage under discussion: "the coming of a Prophet and the anointed ones of Aaron and Israel" [9]), and in his appended note: "The 'Prophet'

---

[1]) 1 Sam. xxiii 7.
[2]) Num. xxxi 54.
[3]) 1 Chron. xviii 10.
[4]) Is. xxii 5.
[5]) Num. xx 5.
[6]) I do not offer this as a rule, but as a point to be studied further.
[7]) The opposite, however, would not necessarily be true. "The God of heaven and the God of earth" in Gen. xxiv 3 does not imply two Gods.
[8]) H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952), p. 41.
[9]) W. H. Brownlee, "The Dead Sea Manual of Discipline", *Bulletin of the*

is doubtless the Messiah, whose followers ('anointed ones') will consist of two classes: priests (i.e., those of 'Aaron'), and laity (i.e., those of 'Israel')" [1]).

The use of the expression "Aaron and Israel" to represent "priest and laity" is well authenticated in the Qumrân literature. The ritual described in the second column of the Manual of Discipline, which is probably some kind of annual renewing of the covenant, says:

"The priests shall enter the covenant first in the order pertaining to their spirits, one after another; and after them the Levites shall enter, then thirdly all the people shall enter in order one after another" [2]).

This division of the Community into Priests, Levites, and People is confirmed in the Order of Warfare in reverse order: "Israel and Levi and Aaron" [3]). The use of the expression "Priests and Levites" to indicate the category of non-laity is common enough to need no documentation. That "Israel and Aaron" could be used to designate the entire Community just as well as "Israel and Levi and Aaron" can be demonstrated readily in the Qumrân writings. The *Damascus Document* has the remnant in view [4]) when it speaks of "Israel and Aaron" [5]).

If "Aaron and Israel" is to be considered as a universalism for the Community of the Covenant, as both syntax and usage would suggest, then we can no longer read two Messiahs, one for Aaron and one for Israel, into the expression "the Messiahs of Aaron and Israel". That two Messiahs are included in the Testaments of the Twelve Patriarchs is not denied. The larger question whether two Messiahs are to be found elsewhere in normative or sectarian Judaism is not here under discussion. I am dealing only with the literature of the Qumrân Community.

If my conclusions thus far are correct, then BROWNLEE's translation, "the anointed ones of Aaron and Israel", is to be preferred. Emendations of the thrice-repeated expression "the Messiah of Aaron and Israel" in the Damascus Document [6]) are unnecessary. The rea-

---

American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies, Nos. 10-12; New Haven 1951), *in loc.*

[1]) *Ibid.*, p. 35, n. 19.

[2]) 1QS 2 : 19-22.

[3]) 1QM 5 : 1.

[4]) CD 1 : 4.

[5]) CD 1 : 7.

[6]) CD 19 : 10; 20 : 1; 12 : 23-24. The restoration is highly probable in CD 14 : 19.

ding of *mšyḥw* as "his anointed ones" [1]) is not required. WIEDER's emendation of *bmšyḥw hqwdš* [2]) to *bimšiḥê haqqōdeš* [3]) would be less appealing than SCHECHTER's emended *bimšiḥô haqqādôš* [4]), particularly since [*m*]*šyḥ hqwdš* is now found in 1Q30 [5]).

The messianic (or non-messianic) nature of "the anointed ones of Aaron and Israel" I have not discussed. My own research in the area of the messianic concept of the Qumrân Community has so far led me to feel, with SILBERMAN [6]), that there has been too much use of capital letters. The word *māšîaḥ* does not occur many times in the Qumrân documents [7]), and in at least one instance [8]) it clearly refers to religious teachers (probably prophets) in past times. In several cases [9]) an eschatological figure is in view. The word in the fragments from the Manual of Discipline [10]) seems to me to refer to a subordinate person in the Community, under the priest but over the other members, and not an eschatological figure at all. But these observations must be regarded as preliminary.

For the present, it would seem advisable to incline toward "anointed" and "the anointed one/ones" when translating and discussing the Qumrân documents, and to reserve "Messiah" for those few passages where the eschatological reference is beyond question.

Pasadena (Cal.) WILLIAM SANFORD LA SOR

THE BEGINNINGS OF THE WORSHIP OF YAHWEH CONFLICTING BIBLICAL VIEWS

The Hebrews were undoubtedly interested in the origin of the worship of Yahweh. But there was no authentic tradition about it

---

1) Cf. C. RABIN, *The Zadokite Documents* (Oxford 1954), p. 8, n. 12.4; the reference is to CD 2 : 12.

2) CD 6 : 1.

3) Cf. N. WIEDER, "The 'Law-Interpreter' of the Sect of the Dead Sea Scrolls: the Second Moses", *Journal of Jewish Studies* 4 (1953), p. 168, n. 2.

4) Cf. S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries*, I, *Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge 1910), p. xxxvii, n. 3.

5) 1Q30 1 : 2; cf. *Discoveries in the Judean Desert*, I: Qumran Cave I, eds. D. BARTHÉLEMY and J. T. MILIK (Oxford 1955), p. 132.

6) Cf. L. H. SILBERMAN, "The Two 'Messiahs' of the Manual of Discipline", *V.T.* (1955), p. 79.

7) So far I have recorded only eleven certain occurrences.

8) CD 6 : 1. CD 2 :12 may be placed in the same category.

9) CD 19 : 10-11; 20 : 1; 12 : 23-24; 14 : 19.

10) 1QSa 2 : 12, 14, 20.

which could meet general approval. Since the views were divided, we have three different records in the Pentateuch about this important historic event. They stem from the three main contributors to the Pentateuchal narratives: the Yahwist master narrator, the northern prophetic Elohist and the predeuteronomic southern priestly Elohist [1]). The first is Gen. iv 26b: אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יהוה. The second is Ex. iii 14, 15: "Elohim said to Moses אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. . . . This is my name for ever". The third is Ex. vi 2, 3: "Elohim said to Moses, I am Yahweh. I appeared to Abraham, Isaac and Jacob as El Shaddai, but my name Yahweh I did not make myself known to them". The interpretation of these passages has its difficulties and needs clarification.

In the recorded text, Gen. iv 26b continues 25, 26a: "And Adam made love to his wife again, and she bore a son and called his name Seth, for she said, 'Elohim has substituted another offspring for Abel who was slain by Cain'. To Seth also a son was born, and he called his name Enosh." Then follows: אָז הוּחַל (then it was started) or a better reading אָז הֵחֵל (then he started)—to call on the name of Yahweh. According to this text, the worship of Yahweh began with Enosh or at his time.

Since there is nothing particular recorded about Enosh, it is hard to believe that the Yahwist narrator has ascribed the beginning of the worship of Yahweh to this unimportant person. The fact that v. 25, 26a calls God Elohim, while 26b calls him Yahweh, indicates that only 26b stems from the Yahwist narrator, whereas 25, 26a were added by the priestly southern Elohist. That is confirmed by the fact that in v. 25 the first man was called Adam as usual with the priestly Elohist (see v 1-5) and not "the man" as usual with the Yahwist narrator (ii 7-iv 1). Another confirmation is the fact that the Yahwist makes Cain the ancestor of Lamech and Noah (iv 17-24; v 29), whereas the priestly narrator makes Seth the ancestor of Lamech and Noah. The priestly annotator emphasizes in v 1-3 that Adam was created in the image of Elohim, as the same author said in i 26, 27, and adds that Seth was created in the likeness of Adam (v 3).

To the priestly narrator the idea that the ancestors of Noah and Abraham descend from the murderer Cain was intolerable. In ix 6 he

---

[1]) More details about these three narrators see in the author's book *The Growth of the Pentateuch* (Bookman Associates 1955).

says that "Whoever sheds the blood of man, his blood shall be shed by man; for Elohim made man in his image." After Cain had desecrated God's image, he could not be the ancestor of mankind. Therefore the priestly writer introduced Seth as the true ancestor of mankind.

The Yahwist narrator, however, regards Cain not as a godless impenitent murderer, but he has him pray to Yahweh to facilitate his unbearable fate. This appeal to mercy was granted by Yahweh. He protected him against avengers by putting a mark on Cain. This consideration makes it probable that v. 26b originally concluded the Cain story, following v. 16. "Cain went away from the presence of Yahweh, and dwelt in the land of Nod, east of Eden. At that time he began to call on the name of Yahweh." The Yahwist holds that mankind and Israel descend not from a wicked murderer, but from a repentant sinner. If that is true, it was the priestly annotator who transposed v. 26b from after v. 16 to the present place. In his view the first worshipper of Yahweh was not the murderer Cain, but the innocent Seth and Enosh, who were created in the image of the Creator.

But was, according to the Yahwist record, Cain really the first who called on the name of Yahweh? Did not his mother say when she bore Cain, "I have gotten a man with the help of Yahweh" (iv 1)? Now, the Hebrew text קָנִיתִי אִישׁ אֶת יהוה literally says "I have got a man, Yahweh". That does not make sense. The translation "with the help of Yahweh" would be in Hebrew בְּעֶזְרַת יהוה or מִיהוה (from Yahweh), but not אֶת יהוה. The text is apparently corrupt. Adam's wife was told that she would bear a child with great pain. She was afraid of not being able to stand the ordeal. To her surprise she got a man-like child and was still alive. Therefore I suggest to read: קָנִיתִי אִישׁ וָאֶחְיֶה "I got a man and am still living". A copyist reading ואתיה for ואחיה explained it as (ו)את יה(וה).

There may be some historic and some personal reason why the Yahwist narrator made Cain the first worshipper of Yahweh. Cain was originally the name of the imagined ancestor of the Kenites, a tribe of smiths who roamed the deserts of the southern Palestine. Yahweh or Yahu was the name of the storm-and-fire god of the desert mountains. The Kenites and related tribes worshipped Yahu or Yahweh, but they did not know the origin of that worship and so they attributed it to their ancestor Cain, the first smith or hammerer. The Israelites who roamed the deserts, lying between Egypt and Edom, learned

the name of this fire-and-storm god and adapted their worship to their own socio-economic conditions and religio-cultural traditions. They may also have hebraized the name from Yahu to Yahweh.

Moses and Samuel did much to make Yahweh a God of law and justice and to make him the only God of Israel. However, the man who did most for humanizing and spiritualizing the worship of Yahweh was the Yahwist master narrator. In his view, Yahweh is the benign creator and just ruler of the world (Gen. xiv 22; xviii 25), merciful, helpful, patient, abounding in love and trustworthiness (Ex. xxxiv 6). When the Yahwist notes that Cain, Abraham and Moses call on the name of Yahweh (Gen. iv 26b, xii 8, xiii 4; Ex. xxxiv 5) or when he relates that "the Sodomites were wicked, great sinners against Yahweh" (Gen. xiii 13), he does not mean the particular God of Israel, but the merciful and just worldruler, a non-vindictive, non-violent, peace-loving deity (Gen. xiii 8, xiv 22, xxxiv 21, 30; xlix 5-7). After killing his brother and suffering under the punishment of a just worldruler it was Cain who appealed as the first man to the mercy of Yahweh. That was, according to the vision of the prophetic Yahwist, the beginning of the worship of Yahweh.

The second biblical passage dealing with the introduction of the name of Yahweh is Ex. iii 1-16. There we have a basic Yahwist text: 1 *aba*, 2-4a, 7, 16*a*. The rest was added by the northern prophetic Elohist (E). His characteristics are not only the name Elohim, but also the name Horeb for the mount of legislation, the polite answer, "Here I am" (as in Gen. xxii 7 and other E passages), the emphasis on reverent forms (as in Ex. xxxiii 10), the term בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (never in J), and other features. Whereas the Yahwist introduces Yahweh as "the God of your fathers" (16*aa*), E added, "If they ask me, 'What is his name?' what shall I say to them?" Then Elohim said to Moses: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. This, he concludes, "is my name for ever" (14, 15).

This enigmatic אהיה אשר אהיה has not yet been explained satisfactorily. It has been suggested: "I am who I am or what I am." That would mean the absolute being or the eternal. This abstract language is alien to the biblical authors of the Pentateuch. Not better is: "I will be what I will be." We must not forget that Moses wants to have an answer for his people, who escaped from slavery, not for himself. Buber thinks that it is an abbreviation of "I will be with you as I was with your fathers". That is concrete and makes sense, but it is not in the text. If the narrator would have meant this, he would have said: אֶהְיֶה עִמְּךָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם אֲבוֹתֶיךָ.

The solution of this puzzle may be found somewhere else. What does the author intend with his answer? Evidently he wants to explain to the Hebrew people the meaning of the new term Yahweh. The Hebrew word Yahweh is the hifil of הָוָה, meaning "he causes to be". That is an abridgment of יַהְוֶה דְבָרִים "he causes things and events to be". He is the maker of all that exists. Now the author explains this not in the third person, but in the first person, having God speak. That suggests that the original text had: אַהְוֶה אֲשֶׁר אַהְוֶה. That means: "I shall cause things to be which I want" (see וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם, Ex. xxxiii 19, "I will show mercy on whom I want"). E intends to say that Yahweh as the omnipotent Maker of the whole world is able to deliver Israel from the house of bondage. A similar view E expressed when he added to the first commandment, which originally read "I am Yahweh", the words "Your God who brought you out of the land of Egypt, out of the house of bondage" (Ex. xx 2). When under the Persian rule the Jews began to read Elohim or Adonai for the sacred name of Yahweh, the scribes substituted a yod for a vav so that the people should not hear the vocalization of Yahweh. In this way אהיה replaced אהוה.

Why did E make Moses the first worshipper of Yahweh and neglect the pre-Israelitic cult of Yahweh in the desert mountains, lying between Egypt and Edom? There may be two reasons for it: a personal and an historical one. The northern prophetic Elohist wrote in a time of a life-and-death struggle between Yahweh and the Phoenician Baal. Naturally he was a fervent nationalist and emphasized the national, Israelitic character of Yahweh. The outlook on life had changed since the days of the Yahwist. This prophetic writer lived during the united kingdom with its good international relations in the peaceful days of Solomon. He was an universalist and saw in his God the benign cosmic God of the whole world (Gen. ix 27, xii 3, xiv 19-22, Ex. xix 5b). No wonder that his record begins with the origin of mankind, whereas the record of the northern Elohist begins with Abraham, the ancestor of the Hebrews.

Historically it may be that the northern Israelitic tribes, especially the Rahel tribes, did not hear about Yahweh before their liberation from Egypt through Moses. Before they went to Goshen in a period of famine, they dwelt in the region of Shechem and Dothan (Gen. xxxiv and xxxvii). The tribes of Leah, Reuben, Simeon, Levi and Judah (Gen. xxxviii, xlix) however, dwelt in the southern regions

and were familiar with the desert mountains where Yahu or Yahweh was worshipped.

The third record about the introduction of the worship of Yahweh in Israel stems from the predeuteronomic southern Elohist, the priestly narrator who must not be identified with the author of the Priestly Code, who was the latest of the Pentateuchal contributors. The priestly narrator has Elohim say to Moses in Egypt (not in Midian as in Ex. iii): "I am Yahweh. I appeared to Abraham, to Isaac and to Jacob, as El Shaddai, but by my name Yahweh I did not make myself known to them." (Ex. vi 2, 3). Here we learn that Abraham and the other Fathers worshipped the same God as the Israelites, the God who created the world in six days, as this author relates in the first chapter of Genesis, but under another name. In his view, it was Moses who was first told by God to use this name. This writer does not give us an explanation of the origin of the name Yahweh as he does not suggest an interpretation of El Shaddai. This priestly writer was an erudite scholar; he liked exact data, genealogies, itineraries, statistics, contracts and covenants. He may have studied the personal names of the time of Moses and before him, as for instance the names of the princes of the tribes, as found now in Nu. i, and the names of the spies (Nu. xiii). There he found names compound with Shaddai (Shedeur, Zurishaddai, Ammishaddai), but no names compound with Yahweh, Yahu or Yah. He expressly noted that it was Moses who called Hoshea the son of Nun Joshua (Nu. xiii 16). He may have thought the same about Jochebed, the mother of Moses. This priestly scholar was also a speculative cosmologist. He divided history into different periods, beginning with Adam, Noah, Abraham and Moses. Each period began with a new divine covenant, the last two also with the revelation of a new divine name. In correspondence with this view he does not mention the name Yahweh before Ex. vi.

If my thesis is correct that this writer lived in the days of Queen Athaliah and was the leader of the antipagan movement against the intrusion of the Tyrian Baal, we may understand why he saw in Yahweh the special name of the God of Israel, and assumed that this name could not have been revealed to the Hebrews before the birth of the people and before the covenant concluded between Yahweh, Moses and Israel.

This analysis makes the three conflicting views about the origin of the worship of Yahweh fully understandable. Its being in full har-

mony with the views of this author about the authorship of the Pentateuch may indirectly confirm them.

New York IMMANUEL LEWY

תֻּכוּ לְרַגְלֶךָ (Deut. XXXIII 3)

Dieser Ausdruck gehört zu den schwer erklärbaren Stellen der Bibel. Mehrere Forscher wie STEUERNAGEL [1]) versuchen nicht einmal die Stelle zu übersetzen. GESENIUS erklärt, dass man es nicht sicher deuten kann und auch KOEHLER [2]) hält sie für undeutbar.

Der äusseren Form nach entstammt das Verb aus der Wurzel תכה, aber die Schwierigkeit besteht darin, dass dieses Verb anderswo nicht vorkommt. LXX übersetzt ὑπο σε als wäre ursprünglich in Text תחת. Vulg.: appropinquant pedibus eius, was הלכו voraussetzt [3]).

Andere textkritischen Versuche sind in nicht geringer Zahl vorhanden. BERTHOLET [4]) liest והוא תמך גורלך auf Grund ψ xvi 5. GRESSMANN [5]): המו תופיו לרגלו (es tönen seine Pauken hinter ihm). In KITTELS *Biblica Hebraica* ist unter anderen Konjekturen lesbar יְסֻכּוּ (bedecken). KÖNIG [6]) versucht die Stelle aus der arabischen Sprache abzuleiten: *taka'a* sie waren gelagert.

Alle diese Annahmen [7]) aber führen wahrscheinlich zu keinem befriedigenden Resultate.

Nach unserer Meinung ist תכו aus der aramäischen Sprache entnommen, von der übrigens mehrere Worte in Deut. xxxiii zu finden sind. Im Aramäischen bedeutet תִּכָּא oder תִּיכָּא Kette/St. תכך/ hebr.

---

[1]) *Deuteronomium*, G.H.K. Göttingen, 1903, p. 123. DRIVER, *Crit. and Ex. Com.*, Edinburgh 1902, p. 394: תכו being in fact a vox nihili.

[2]) KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, p. 1028.

[3]) Vgl. Ibn Ezra ad loc. ילכו על דרכך so liest auch BUDDE s. JUNKER, *Das Buch Deut.*, Bonn 1933, p. 130 (Sie zogen hinter ihm einher).

[4]) *Deuteronomium*, K.H.K. Freiburg J.B. 1899, p. 103.

[5]) *Die Anfänge Israels*, Göttingen 1922, p. 175. *Textkritische Anmerkungen*, p. 5.

[6]) *Deuteronomium*, K.A.T. Leipzig 1917, p. 218. und *W.B.*, p. 543. In den Übersetzungen ist häufig die Auffassung zu finden, die auch TORCZYNER (TUR SINAI) vertretet: „Zu deinen Füssen sie, gestreckt", *Die Heilige Schrift*, Frankfurt a/M. 1937, p. 425. — *The interpreters Bible* II, New York 1953, p. 528-529: "prostrate themselves at God's feet".

[7]) Andere Erklärungen s. noch bei DRIVER, *op.cit.* (so auch Konj. הוכו) SIEGFRIED-STADE, *H.W. B. zum A.T.*, p. 851. L. BLAU: *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut* New York, 1935. p. 99-100.

שרשרת. Dieses Wort kommt im Targum [1]) und in den beiden Talmuds [2]) vor.

Sowohl LEVI [3]), als auch JASTROW [4]) leitet dieses Wort von תכך ab, das mit תכה und mit תוך verwandt ist. Obzwar die Verba תכך [5]) und תוך die Bedeutung „verletzen, schädigen, Schaden zufügen, bedrängen" haben, müssen wir auf Grund der zitierten Stellen annehmen, dass diese Verba und das mit ihnen verwandte תכה auch „knüpfen, binden" bedeuten. So ist die Bedeutung des Verses: „*Deine Heiligen* [6]) *sind in deiner Hand und knüpfen sich zu deinen Füssen*" (als Schrittenkettchen). In der Bibel ist mehr als ein Beispiel für die Bezeichnung der Annäherung zu einer Idee in übertragenem Sinne: zu einem Körperteil binden, knüpfen [7]). Solche ideale Annäherung drückt auch die vorgeschlagene Bedeutung des תכו לרגלך aus: „Knüpfen sich zu deinen Füssen" [8]).

Budapest O. KOMLÓS

---

[1]) Targ. Pred. IV. 12. כְּתִיכָא דְּמִגַּדְלָא In Plur. Targ. Onk. Ex. xxviii 14, 22, xxxix 15 תִּכַּיָּא, תִּכִּין vgl. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, Halle, 1875. p. 10. תיכתא „Riemen" in Syrisch ܬܟܬܐ = ligula, Schuhriemen.

[2]) Jer Meg. II. 73a. jer. Sab. VI. 7d. b.Sab. 57a.

[3]) *W.B. über Talmudim u. Midraschim*, IV, p. 461.

[4]) *Dictionary*, II, p. 1667.

[5]) In Arabisch تَكَّ /zerbrechen/, in Aramäisch תוך, in Syrisch ܬܟ verletzen; in Hebräisch ist das Hauptwort תך ψ x 7, lv 12, lxxii 14. Bedrückung, Gewalt. Plur. תככים Prov. xxix 13. vgl. GESENIUS, s.v. תֹּךְ

[6]) Das bezieht sich auf das Volk Israel. Ex. xix 6, Deut. vii 6, xiv 2, 21, xxvi 19.

[7]) Prov. vii 3 קשרם על אצבעתיך, Prov. i 9 וענקים לגרגרתיך s. noch Prov. 3, vi 21, ix 22, vgl. Deut. vi 11, ix 18.

[8]) Vgl. Jes. iii 20 צעדה pl. צעדות.

REVIEWS

Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae, Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1955, 183 S.

Die dem verdienten Jubilar von Freunden und Schülern gewidmeten Untersuchungen umfassen die ganze Weite des alttestamentlichen Forschungsgebietes, geben aber damit auch zugleich ein anschauliches Zeugnis von der Wirkung, die von MOWINCKEL ausgegangen ist.

Zwei Aufsätze führen in die ersten Kapitel der Bibel. HUMBERT (Trois Notes sur Genèse I, S. 85-96) greift Fragen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes auf, die schon immer die Forschung beschäftigt haben, und entscheidet sich nach sorgfältiger Prüfung des Stellenmaterials für die hypotaktisch-temporale Übersetzung von Gen. i 1 („als Gott begann, die Welt zu schaffen . . ."), während er die Imago-Vorstellung analog dem Verhältnis Mensch-Tier interpretiert: wie das Tier dem Menschen unterworfen ist, so der Mensch seinem „Souverain", dessen Bild er fortan durch die Geschichte trägt, um dann in einer abrundenden Gegenüberstellung der beiden Schöpfungsberichte im priesterschriftlichen Bericht die ergänzende und korrigierende Fortführung der jahwistischen Tradition zu sehen, hinter dem das Sabbatritual des Neujahrsfestes zu vermuten ist. Der einleuchtenden Darlegung darf die Frage angefügt werden, ob nicht auch der Gedanke an eine die bisherigen Schöpfungstraditionen ablösende Funktion für Gen. i stärker in Erwägung zu ziehen ist. — PEDERSEN (The Fall of Man, S. 162-172) hebt im Blick auf die Geschichte vom Sündenfall (Gen. iii) im Vergleich zu babylonischen Parallelen einen theozentrischen Zug hervor, insofern das menschliche Begehren, zu sein wie Gott, die göttliche Reaktion auslöst. Die um den Zusammenhang von Sünde und Unglück und um das Verständnis der Sünde als eines Übertrittes eines göttlichen Gebotes kreisende Erzählung hat zwar im AT kaum Spuren hinterlassen, obgleich sie der alttestamentlichen Auffassung von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit durchaus entgegenkam. Erst die hellenistische Idee vom vollkommenen Menschen weckte neues Interesse für das Schicksal des ersten Menschen, das sich, allerdings unter erheblicher Umgestaltung einzelner Züge der biblischen Erzählung, über das jüdische Schrifttum bis in die islamische Literatur verfolgen lässt. Das vom Hellenismus geförderte, aber nun zweifellos anthropozentrische Interesse für Gen. ii/iii hat, so wird man folgern dürfen, jener Umgestaltung gewiss erheblichen Vorschub geleistet. — Wie stark in spätjüdischer Zeit das Interesse für die Frühgeschichte Israels lebendig war, veranschaulicht ein Referat von EISSFELDT (Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber Antiquitatum Biblicarum, S. 53-71) über das seit 1949 durch eine kritische Ausgabe des lat. Textes (ed. G. KISCH) leichter zugänglich gemachte Werk des Ps.-Philo. Hier wird uns eine von Gen.-2 Sam. reichende Geschichte Israels geboten, die, der Midraschliteratur verwandt, durch Vor- und Rückverweise, durch Tilgung von Widersprüchen zwischen Parallelüber-

lieferungen den biblischen Stoff zu glätten und zu vereinheitlichen versucht und uns so wertvolle Hinweise gibt für ein analoges Vorgehen früherer „Autoren", denen wir die biblischen Erzählungswerke (Gen.-2. Kön.) verdanken. Darüber hinaus ist m.E. dieser jüdische Pseudepigraph für mancherlei legendäre Ausgestaltung biblischer Stoffe im pseudepigraphischen Schrifttum (vgl. etwa die syr. Baruchapokalypse) anregend gewesen. — Ebenfalls in die spätjüdische Zeit führt uns SJÖBERGS Aufsatz (Justin als Zeuge vom Glauben an den verborgenen und den leidenden Messias im Judentum, S. 173-183). Justins Dialog mit dem Juden Tryphon (kaum identisch mit dem geschichtlichen Rabbi Tarphon) lässt wohl erkennen, dass der Glaube an den verborgenen Messias um die Mitte des 2. Jhdts n. Chr. im Judentum nicht ungeläufig war, während der Glaube an den leidenden Messias im zeitgenössischen Judentum in Justin keinen zuverlässigen Zeugen findet; die Antworten der jüdischen Gegner sind bereits durch Justin christlich interpretiert.

Innerhalb dieses weitgespannten Forschungsbereiches befassen sich etliche Aufsätze mit der Auslegung „klassischer" Stellen. So müht sich HVIDBERG (The Masseba and the Holy Seed, S. 97-99) um ein neues Verständnis von Jes. vi 13. „Baumstumpf" (als Massebe) und „Heiliger Same" (zum Adoniskult gehörig) sind Bestandteile eines fremden Kultes, dessen Verehrung das Volk blind und taub gemacht hat gegenüber dem eigenen Gott. Wird so auch die Ausnahmestellung der letzten Worte von v. 13 b beseitigt, so scheint damit der Verstockungsauftrag des Propheten noch nicht völlig erklärt zu sein. — LINDBLOM (Der Eckstein in Jes. 28, 16, S. 123-132) greift eines der bekanntesten Jesajaworte auf und betont seinen metaphorischen Charakter. Dem Bau der Verächter Jahwes (vv. 14f, 17b), die sich in einer falschen Religion und in einem entarteten Kult ein unsicheres Versteck errichtet haben, wird der geistliche Jahwebau im Sinne einer unverfälschten Jahwereligion gegenübergestellt, erbaut auf dem Grundstein des Glaubens mit den Mauern des Rechtes (Messschnur) und der Gerechtigkeit (Setzwaage), der bereits im Jüngerkreis des Propheten im Werden begriffen ist. In enger Verbindung mit dem Samarienspruch (xxviii 1ff) plädiert L. für eine Datierung in der Frühzeit Jesajas. — ALT's Auslegung von Micha ii 1-5 (S. 13-23) deutet den gewiss vordergründigen Gegensatz zwischen Grossgrundbesitz und Kleinbauerntum zugleich auch als einen politischen Gegensatz, nämlich den Versuch einer Aufhebung des freien Bauerntums durch die Herrenschicht des Jerusalemer Stadtstaates, dessen Lösung der Prophet durch ein Eingreifen Jahwes erhoft; die Vernichtung des Stadtstaates wird der vom Gericht nicht betroffenen Landbevölkerung die Möglichkeit geben, in Freiheit eine Neuaufteilung des Landbesitzes durchzuführen; ein aus der geschichtlichen Situation einleuchtend interpretiertes Prophetenwort, dem allerdings in der vom Propheten angegebenen Form die Erfüllung in der Geschichte versagt geblieben ist. — Innerhalb der erzählenden Literatur versucht KAPELRUD (King and Fertility, S. 113-122) den religionsgeschichtlichen Hintergrund von 2 Sam. xxi 1-14 aufzuhellen, der vom späteren Erzähler nicht völlig verschleiert werden konnte. Die altorientalische Vorstellung von den Göttern als den Bringern der Fruchtbarkeit und den Königen als ihren

irdischen Repräsentanten führt zu einer engen Beziehung zwischen König und Fruchtbarkeit, die, auf 2 Sam. xxi übertragen, das Bemühen des gerade König gewordenen David erklärt, eine aussergewöhnliche Dürre durch ein „königliches" Opfer zu beenden, für das sich in der Familie seines unglücklichen Vorgängers ein rettender Ausweg finden lässt. Diese im Einzelfall gewiss zutreffende, aber wenig anziehende Charakterisierung Davids müsste in absehbarer Zeit einmal ergänzt werden durch eine umfassende Untersuchung der Überlieferungen über diese Königsgestalt. — Auch JOHNSON (Ḥesed and ḥāsîd, S. 100-112) setzt mit einer begriffsgeschichtlichen Studie bei den Überlieferungen der frühen Königszeit ein und versucht, die Bedeutung von ḥesed usw. von der alttestamentlichen Bundesvorstellung zu verstehen und durch Heranziehen der Stämme 'mn und rḥm zu ergänzen im Sinne des einst von ROBERTSON SMITH aufgestellten Satzes: ḥesed ist „the virtue that knits together society". —

Dass durch die religionsgeschichtlichen Funde der neueren Zeit Einzelstellen des AT in ein besseres Licht gerückt werden, lassen weitere Untersuchungen erkennen. So vermag ALBRIGHT (Notes on Psalm 68 and 134, S. 1-12) zwei schwer deutbare Worte in Ps. xviii durch Vergleiche mit ugaritischen Belegen aufzuhellen (v. 18: The chariots of Jahwe were two <?> thousand, two myriads the bowmen of my Lord...; v. 32: They are bringing red cloth out of Egypt...), während die Bezeichnung Jahwes als der Schöpfer von Himmel und Erde in Ps. cxxxiv 3 (abgeändert in Gen. xiv 19) mancherlei altorientalische Parallelen aufweist, deren zeitliche Bestimmung für die Datierung alttestamentlicher Stellen nicht ohne Belang ist. — Begreiflicherweise steht auch der Handschriftenfund vom Toten Meer nicht zurück. NOTH ("Die Heiligen des Höchsten", S. 146-161) bestätigt auf Grund einer ausführlichen Untersuchung der in Frage kommenden Belege im AT, aber auch in der Damaskusschrift und in den Texten von chirbet ḳumrān die einst von MOWINCKEL getroffene Feststellung, dass die „Heiligen" ohne nähere Bestimmung im AT immer die übernatürlichen Wesen sind (S. 146), die auch nicht durch Dan. vii entkräftet werden kann. Die einzige widersprechende Stelle in Dan. vii 21 muss dann als ein zwar sehr früher Zusatz betrachtet werden, der noch unmittelbar in die Nähe des Religionskonfliktes hineingehört. NOTH's Darlegung ist überzeugend, löst aber gleichwohl die Frage aus, ob nicht gerade in diesem so frühen Zusatz der Pulsschlag jener Kreise zu spüren ist, die wir hinter dem Danielbuch in der heutigen Fassung vermuten dürfen. — Während BIRKELAND (Some Linguistic Remarks on the Dead Sea Scrolls, S. 24-35) im sprachlichen Bereich bleibt und in Anknüpfung an seine 1940 erschienene Abhandlung über *Akzent und Vokalismus im Althebräischen* einige wesentliche Unterschiede zwischen der Sprache des MT und der Rollen vom Toten Meer hervorhebt, als Beitrag für eine Geschichte der hebräischen Sprache, widmet DAHL (The Origin of Baptism, S. 36-52) im Zusammenhang mit den Funden vom Toten Meer der Taufe seine besondere Aufmerksamkeit. Den Hintergrund für das Aufkommen des Taufritus sieht er in den jüdischen, vom Gesetz vorgeschriebenen Waschungen, die von den Sektengruppen — in Gegensatz zu den Pharisäern — übernommen worden sind, und zwar in Anlehnung an jene Vorschriften, die für die

Tempelpriester während ihres Aufenthaltes in ihren Wohnsitzen verbindlich waren. Damit ist zunächst auch die Johannestaufe in Verbindung zu bringen; weil aber Johannes nicht als ein Lehrer der Gerechtigkeit Anweisungen gibt für eine Gemeinschaft heiliger Menschen, sondern als ein Prophet das kommende Gericht verkündet und zu einer einmaligen Busse aufruft, ist auch seine Taufe kein Ritus im Leben einer sektenhaften Gemeinschaft, sondern ein vorbereitender, nicht wiederholbarer, eschatologischer Initiationsakt, der für das Verständnis der christlichen Taufe entscheidende Bedeutung hat. —

Der Auslegung einer ganzen Prophetenschrift gilt schliesslich das Bemühen von NORTH (The Interpretation of Deutero-Isaiah, S. 133-145), dessen Feder wir bereits einige Studien über Deuterojesaja verdanken. Im Gegensatz zu TORREY, der den Propheten als Dichter, und zu SIMON, der das Werk Deuterojesajas als Sermon über die Erlösung verstehen möchte, betont NORTH im Anschluss an VOLZ u.a. unter Hinweis auf Jes. lv 3ff. und die Knecht-Jahwe-Lieder das eschatologische Verständnis des Propheten, der als der „Evangelist des AT" durch das NT bestätigt wird. „What he depicted was in more glowing terms than anything which happened in his own lifetime, but it was even transcended by what did happen six centuries later" (S. 143).

Ein letzter stärker systematisch orientierter Aufsatz von GYLLENBERG (Kultus und Offenbarung, S. 72-84) hebt die Bedeutung des Jubilars für die Erforschung des alttestamentlichen Kultus hervor, der im Sinne eines schöpferischen, die Wirklichkeit erneuernden Dramas eng mit der Offenbarung verknüpft ist, während die traditionelle Auffassung einer Verbindung von Offenbarung und Natur, Geschichte und Gewissen demgegenüber gegenstandlos wird, sodass die Bedeutung des Gottesdienstes für das Offenbarungsphänomen auch im Urchristentum und in der christlichen Kirche nicht unterschätzt werden darf. Speziell für das Geschichtsverständnis des AT wird man dies nicht ohne Bedenken vernehmen; denn eine Untersuchung über das Thema „Kult und Geschichte" wird m.E. weitaus vorsichtiger formulieren.

Bonn O. PLÖGER

A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, 1955, pp. 154.

Professor JOHNSON's interest in the position of the king in the cult in ancient Israel has been known and his opinion respected since his essay on the subject in *The Labyrinth* (ed. S. H. HOOKE), 1935. He redefined his position and somewhat modified it in an article on 'Divine Kingship and the O.T.' in *Expository Times* LXII, 1950-51, where he emphasizes the vital rôle of the king in the New Year Festival in rites designed to renew the covenantal relationship between Jahweh and Israel and so to effect a renewal of the vitality of the people. Now his researches culminate in a much fuller and more satisfying study, which contains more than its modest bulk suggests.

The book begins with a study of the significance of the King in ancient

Israel as the keystone of the social and political order. The king's function is to uphold the *ṣedeq*, the proper order of the national God of Israel. This divine order, or *ṣedeq*, was asserted in the ritual of the Enthronement of Jahweh, to which the Psalms celebrating the Kingship of Jahweh were relevant. The author follows MOWINCKEL here and further in arguing for an annual enactment of the myth and ritual of the Enthronement of Jahweh in the autumnal New Year Festival, a thesis which we consider wholly probable after the Babylonian analogy of the myth of the triumph of Marduk over the unruly waters and his consequent assumption of kingship in the Spring New Year Festival. Jewish tradition, for what such late authority is worth, supports this view, but the difficulty has always been the lack of direct evidence in the O.T. itself. Zechariah xiv 16-17, which associated the formal acknowledgement by the nations of Jahweh as King at Jerusalem in the Feast of Tabernacles at Jerusalem with the coming of the heavy rains (*geshem*), in itself, we consider, sufficient evidence, is duly cited, and other instances of a similar association of the triumph of the Divine King over the powers of Chaos with the winter rains in the Enthronement Psalms are further adduced. Such psalms as xxix, xciii, xcix (all Enthronement Psalms according to MOWINCKEL) are cited and discussed as conveying the general background of the Enthronement Festival.

Still following MOWINCKEL, the author adduces evidence (e.g. Pss. xxiv, xlvii, and lxviii) that Jahweh's acknowledgment as King was associated with a procession in which the Ark figured prominently. Here scope was given for the expression of faith in God's sovereignty not only in Nature, but also in History. In Ps. xlviii he finds reference to a ritual enactment of the triumph of the Divine King, particularly in v. 9 (MT):

'As we have heard so have we seen in the city of Jahweh of Hosts.'

He further maintains, feasibly in our opinion, that there is specific reference to this symbolism in the verb *damah* in v. 10 (MT), which he translates:

'O God, we have pictured (*dimmînu*) Thy devotion (*ḥasdekha*)
In the midst of Thy temple.'

The author sees a further reference to such ritual symbolism in Ps. cxlix 5-9:

'Let the devout (*ḥasîdim*) be thrilled at the thought of glory,
Let them applaud upon their beds,
With the acclamation of God in their throat,
And a two-edged sword in their hand!
To wreak vengeance upon the nations,
Chastisement upon the peoples,
To bind their kings with chains,
Their nobility with iron fetters,
To execute upon them the judgment prescribed,
Falleth to the honour of all his votaries (*ḥasîdim*).'

The fifth section of the book is devoted to a study of the place of the king, 'the focal point of the life of the nation', in the ritual relating to the

Kingship of God. In this connection Pss. lxxxiv, lxxxix, ci, xviii and cxviii are studied. In Ps. lxxxix 39-46 (MT) the humiliation of the king is taken as ritual humiliation 'which in principle is not unlike that suffered by the Babylonian king in the analogous New Year Festival' (p. 104). In Ps. ci JOHNSON agrees with MOWINCKEL and DÜRR in seeing a negative confession or protestation of innocence which was a feature of the king's part in the Babylonian New Year Festival. Ps. xviii is taken as a thanksgiving psalm recited by or for the king for his deliverance from the ritual hazards undergone in the New Year Festival. The author, with a commendable reserve, admits the feasibility of the conjecture of J. STEINMANN that vv. 17-20 (MT) ('He drew me out of many waters...') may refer to a baptismal rite at the spring of Gihon. In such ritual as may underlie all these psalms the author is careful to emphasize that the Israelite king and the people he represents are decidedly the objects of God's salvation.

With Pss. ii and cx what to the author 'appears to be the final stage in the dramatic ritual' is reached with the fulfilment in reassuring oracles of Jahweh's pledge to the dynasty in His adoption of the king as His son, and the king's consequent share in the Divine victory over all that menaces the order and welfare of God and His people.

The cultic experience of Israel and her king in terms of myth and ritual is then 'demythologized' or translated into general theological categories by the author in the final section of his work (pp. 127 ff.), where he emphasizes Israel's adoption of the ritual of the New Year Festival as an opportunity for the people through the king to renew their high consciousness of moral responsibility and their faith in the predominance of the order of God in the world.

Throughout his work the author reveals and freely acknowledges his debt to MOWINCKEL, so much so, in fact, that it is hard to see how he avoids drawing the same conclusions. While maintaining, however, with MOWINCKEL the essentially cultic relation of the psalms under review, he maintains that the historical adaptation of the theme of God's triumph over Chaos conditioned from the first stage in the Hebrew appropriation of the liturgy an eschatological orientation, which was characteristic of Hebrew thought. While we should admit this absolute eschatological view of history in the prophets, we see no compelling reason to deny the cyclical significance of the theme of the victory of Jahweh and His people over the powers of Chaos in Nature and in History and in the moral order in the annual New Year Festival, for which no one has adduced more convincing evidence than JOHNSON himself. While denying that the ritual implied in the Enthronement Psalms has the purpose of annually recreating the social unit, JOHNSON states that 'it is the lively hope of a new world which is brought before the king and his subjects with the coming of a new cycle of the year' (p. 130). 'Who', he asks, 'should sympathize with this point of view more readily than we who know that every New Year has its own way of inviting new resolutions....?' This, we think, is an understatement of the case. There is, to say the very least, as much evidence that the triumph of the Divine King and His people in Nature and History was as much a sacrament as a memorial, a conception by no means un-

familiar to Hebrew thought (Deuteronomy v 3 possibly and xxvi, and certainly in the Passover Haggadah), and one to which Christian thought should be particularly sensitive in the light of experience of the Lord's Supper.

In carrying back the essential theme of the Enthronement Psalms to pre-Israelite Canaan we are in cordial agreement with the writer, though we think that he might more profitably have dealt with the Ugaritic prototype of the myth (Baal and the Waters) than with the hypothetical prototype of the cult of which the somewhat nebulous Melchisedeq was the official. Even admitting that all he says of the local cult of pre-Israelite Jerusalem is in the realm of the probable, the section (pp. 27-46) seems still disproportionate to the size and scope of the work, and, indeed, in view of the author's fine sense of perspective, somewhat out of character.

We find ourselves so much in agreement with the author's main thesis that we find it hard to criticize his views except to the extent that we have indicated. On smaller points of text and vocabulary, judiciously confined to footnotes, we find more room for difference of opinion. Space does not permit of discussion of these points, but such a controversial passage as Ps. cx (pp. 121-2) surely demands fuller treatment than is given. Generally, however, the text of the thesis is well documented and supported in ample footnotes which show the author's great erudition and thorough mastery of his subject.

Few scholars have the author's gift of presenting his thesis so clearly and agreeably, and of giving so much of sterling value in such concise compass.

Aberdeen JOHN GRAY

THE SECOND INTERNATIONAL OLD TESTAMENT CONGRESS

When the International Organization of Old Testament Scholars was formed at Leiden in 1950, few could have foreseen how rapidly it would grow in strength. Its first Congress was held in Copenhagen in 1953, and was attended by about 150 persons; its second was held in Strasbourg from August 27 to September 1, 1956, and it was attended by about 250 persons, including wives of members, and some twenty-four countries were represented. It was held under the joint auspices of the International Organization of Old Testament Scholars and the Centre de Recherches d'Histoire des Religions of the Strasbourg University, whose present Chairman is Professor HAUTER. The arrangements for the meeting had been made by the Committee of the Organization, under the Chairmanship of Professor G. R. DRIVER and the Secretaryship of Professor G. W. ANDERSON, in cooperation with the local Committee, of which Professors E. JACOB and Ch. HAURET were the secretaries. All the arrangements had been most efficiently made, and the members of the Congress were aware how much they owed to the devoted and quiet service of Professor E. JACOB, in particular. The President of the Congress was Père DE VAUX, to whose brilliant leadership and spirit the success of the Congress was in

no small measure due. The present writer recalls how deeply impressed he was when he first met and heard Père DE VAUX at the International Congress of Orientalists, held in Brussels in 1938, and through the years his esteem for a very great scholar and a fine Christian gentleman of radiant personality has steadily grown.

At the opening session the members were welcomed by the Rector of the University, Monsieur J. BABIN, after which Professor HAUTER, who is the Dean of the Protestant Theological Faculty, spoke on the part played by Strasbourg in theological and philosophical study. The Dean of the Catholic Faculty of Theology was unfortunately prevented by illness from attending. Professor DRIVER and Père DE VAUX spoke on the developments in the study of the Old Testament during the present century, and the new sources of knowledge which have become available; the former paid attention particularly to the side of language and philology, while the latter brought archaeology into view.

It is unnecessary here to offer a detailed account of the papers read to the Congress, since they will be published before the end of the year in the series of Supplements to *Vetus Testamentum*, and the volume is sure to be reviewed in this journal by one who has the full text before him. Three of the papers were concerned with exegesis. Professor P. A. H. DE BOER, to whose initiative the International Organization owes its origin, offered a new view of 2 Sam. xxiii 1-7, according to which this is not a continuous poem, but a collection of proverbs. Professor J. COPPENS gave a characteristically vigorous, lively, and at times humorous, paper on the Blessing of Jacob, in which he examined the parallels which some writers have found between the Ras Shamra texts and the Judah and Joseph oracles. Professor H. JUNKER spoke on the Immanuel oracle in Isaiah, on which he contrived to say something new, despite the vast discussion the chapter has occasioned. He distinguished somewhat sharply between the deliverance and judgement parts of the chapter, and saw in the son of the *ʿalmah* the holy seed of the house of David, to which there is reference in Isa. vi 13.

Only one of the main papers was devoted to philology. This was Professor WINTON THOMAS's discussion of the Hebrew root *ḥādal*. It consisted of a careful and methodical study, of the kind we have come to expect from Professor THOMAS, in which the semantic development of the root *ḥaḏala* in Arabic and *ḥādal* in Hebrew was traced. The lecturer then examined some Old Testament passages where *ḥedel* and *ḥeled* seem to be interchangeable, one passage where the root *ḥādal* is cognate with the Arabic *ḥadula* = *became fat*, and Isa. liii 3, where he argued that the meaning is *forsaking men*, not *forsaken of men*, and where the active participle *ḥōdēl* should perhaps be read.

One paper was devoted to textual criticism. In this Professor DÍEZ MACHO gave a detailed account of a number of important manuscripts in Hebrew and Aramaic now in America, principally at the Hebrew Union College, the Dropsie College, Columbia University, and, above all, at the Jewish Theological Seminary in New York. The lecturer drew special attention to the significance of some of these manuscripts for the study

of the history of the vocalization of Hebrew, and especially to some manuscripts in which a mixed system is employed.

Two papers were claimed by the Dead Sea Scrolls. In one of these Abbé MILIK spoke on the publication of the edition of the fragments found in the caves. At least seven volumes will be needed, of which one has appeared. One volume will deal with the Murabba'at finds, and one or two volumes will be needed for the texts of unknown provenance, all of which come from a date after A.D. 100. Another volume will deal with Cave 5 and the Copper Scrolls. The materials from Cave 4 will not appear for some two years. In this cave were fragments of 381 manuscripts, of which 100 are Biblical. Little information could be given of the as yet unopened manuscripts from Cave 11. Professor SKEHAN spoke on the significance of the materials from Cave 4 for textual criticism, and noted that whereas the Murabba'at finds show that the text in use at the time of Bar Cochba was a stable text, the Qumran texts show much greater divergence from one another and from the Massoretic text. Among the most interesting of the facts reported was the existence of some manuscripts of the Psalter in which some of the psalms are skipped or stand in a different order. A Greek papyrus MS of Leviticus represents the Divine Name by IAΩ.

Lying broadly in the field of archaeology were four papers. Dr. MAZAR gave a very brilliant paper on Shishak's campaign in Palestine, in which he showed that if the first four columns of Shishak's inscription are read boustrophedon, the order of the places named form a continuous route, save for a possible excursion across the Jordan from the east to Tirzah. Professor RYCKMANS reported on his journey to South Arabia in 1951-52 and the large number of inscriptions and graffiti which were discovered. This lecture was excellently illustrated by slides. Professor CASTELLINO spoke on the origins of civilization, according to the Bible and the cuneiform texts, and held that in the Sumerian myths light is shed on the early chapters of Genesis, including both accounts of Creation, and argued against the assignment of these two accounts to different periods. Professor ALBRIGHT, who gave the concluding paper of the Congress, dealt with the High Place of Ancient Palestine, and argued for the existence of cultic funerary installations in the vicinity of the shrines. In the course of the paper he treated some Biblical passages where, by emendation, he finds reference to these installations. In Isa. liii 9, instead of 'with the rich in his death' he finds the meaning 'and his funerary installation with the demons'.

Two papers were devoted to historical questions. Rector VOGT gave a careful examination of the evidence of the new tablets published by D. J. WISEMAN bearing on the end of the Assyrian empire and the surrender of Jehoiachin. These tablets enable us to trace the course of events in greater detail, and to date the battle of Carchemish with precision in 605 B.C., and the Fall of Jerusalem under Jehoiachin in March 597 B.C. Professor O. EISSFELDT dealt with Shiloh and Jerusalem, and maintained that without Shiloh, which figures so little either in the Bible or outside, Jerusalem would not have become what it has become. The destruction

of Shiloh by the Philistines opened the way for the transfer of the Ark to Jerusalem under David, and for the making of Jerusalem into the cultic centre of Israel that Shiloh had once been.

The paper of Professor G. WIDENGREN is not easy to classify. It dealt with the relations between Jews and Iranians in the Parthian epoch. In part it could be called archaeological, since it used the materials provided by archaeology. But beyond this it dealt with political, social, artistic and cultural, literary, and religious influences, and argued for a very considerable impact of Iran upon the Jews.

The remaining paper was by Professor W. EICHRODT, and it examined the nature of typological exegesis and defined the limits of its validity and value. Keen discussion, and indeed controversy, has gathered round this subject in recent years, and Professor EICHRODT showed a full mastery of the literature and weighed its arguments. The trouble with typology is that it reads the New Testament back into the Old, and forgets that the Old Testament has a validity in and for itself. With this our study should begin. While we may rightly go on to ask what has developed from the Old Testament, both in Judaism and in Christianity, to treat the Old Testament as a mere shadow of things to come is to detract from the significance of the Old Testament as the record of God's revelation to Israel.

The standard of the papers was throughout very high, but their length was such that discussion was usually restricted to a few minutes only. Professor ALBRIGHT was exemplary in allowing time for discussion within the hour assigned to his paper. Following Professor EICHRODT's paper a lively discussion was made possible by the extension of the period. Where discussion was possible it was so fruitful that it strengthened the desire to have more. It may be hoped that the Committee will find it possible to secure more time for discussion in future. If the numbers attending the next Congress are as large as those at Strasbourg, it may be worth considering whether there should be at least two sections, since discussion is more profitable with a smaller group than with one so large. This would at the same time make possible more free time for fellowship. At every Congress the fellowship between scholars of different countries is at least as important as the papers that are read. With papers morning, afternoon, and evening, the opportunities for this fellowship were somewhat restricted, save over the meal table.

A feature of the Congress was the devoting of three afternoon sessions to the reading of short papers offered by members, instead of having all the papers read by scholars invited on the initiative of the Committee. In view of the number of these short papers the Congress divided into two sections during these periods. A wide variety of subjects was dealt with, and the speakers were from many different countries.

The hospitality extended to the Congress was phenomenal. In Strasbourg itself the members were entertained by the Prefect and by the Mayor. On the Thursday afternoon there was an excursion to the Vosges, with stops at St. Odile and Sélestat, at both of which places the members were entertained. The same evening there was an official banquet, presided over

by Professor HAUTER. One meal every day was taken together at the Foyer de l'Étudiant Catholique, where there was bountiful provision.

On the last morning there was a short business session, when it was decided to hold the next Congress in Oxford under the presidency of Professor G. R. DRIVER, while Professor W. F. ALBRIGHT was elected Chairman of the International Organization for the next three years, with Professor ANDERSON still as Secretary. At Copenhagen a Committee had been appointed to consider the possibility of preparing a critical edition fo the Peshiṭta, and also a Concordance to the Peshiṭta. The Committee presented its report, recommending that an *editio minor*, consisting of the text of a single manuscript, with critical apparatus, be prepared, with Professor W. D. MCHARDY as editor-in-chief, to act in conjunction with an Advisory Board, and that the question of a Concordance be deferred until the edition has appeared.

All in all, this was a highly successful Congress, and few could have left without feeling that their expectations had been exceeded. To Professor DE BOER, who convened the Leiden Congress and there proposed the formation of the International Organization, and whose modesty matches his initiative, it must be an especial satisfaction to have seen how strong and vigorous the Organization has become, and how real is the part that it already plays in international Old Testament scholarship.

Manchester H. H. ROWLEY

BOOK LIST [1])

D. DEDEN, *De kleine profeten* (Nah., Hab., Zef., Hag., Zek., Mal.). 166 p. Series: De Boeken van het Oude Testament; Roermond en Maaseik 1956. Dutch fl. 7.14.

F. DORNSEIFF, *Antike und Alter Orient. Interpretationen.* Koehler u. Amelang, Leipzig 1956. viii + 444 p. D.M. 14.50. Band I der Kleinen Schriften. 30 Aufsätze (1927-1950).

G. GERLEMAN, *Studies in the Septuagint* III, *Proverbs.* 63 p. Gleerup, Lund 1956 (Lunds Universitets Arsskrift N.F. Avd. 1. Bd 52 Nr 3).

S. H. HOOKE, *The siege perilous.* Essays in Biblical Anthropology and kindred subjects. 264 p. SCM Press, London 1956. 21s.

O. KLÍMA—S. SEGERT, *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, Praha 1956, 308 p. 20.65 Kčs.

J. H. KRAMERS †, *Analecta Orientalia*, Vol. II. Posthumous writings and selected minor works. 335 p. Brill, Leiden. Dutch fl. 26.00.
This second volume—the first appeared in 1954—contains linguistic and islamic studies and obituaries of J. L. PALACHE and C. VAN ARENDONK, and a bibliography of KRAMERS' works.

Z. MAYANI, *Les Hyksos et le monde de la Bible.* 270 p. Payol, Paris 1956. Avec 29 dessins de l'auteur. Fr. fr. 900.—.

S. MOSCATI, *I predecessori d'Israele.* Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina. 140 p. and 5 plates. Universita di Roma. Studi orientali pubblicati a cura della scuola orientale Vol. IV, Roma 1956.

J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law.* Its influence on the development of legal institutions. xiv + 386 p. Bloch Publ. Comp. New York 1956. $ 7.50.

H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel.* Aspects of Old Testament Thought. 220 p. SCM Press, London 1956. 18s net.

B. H. STRICKER, *De Brief van Aristeas.* De hellenistische codificaties der praehelleense godsdiensten. Verhandelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde, N.R. deel 62, no. 4. Amsterdam 1956.

M. WALLENSTEIN, *Some unpublished Piyyuṭim from the Cairo Genizah.* xiv + 123 p. and 14 p. facsimile reproductions. Manchester University Press, Manchester 1956. 21s net.

C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Ḥiob*, Beiträge zur histor. Theologie 23. Tübingen 1956. viii + 115 p. D.M. 12.—.

H. W. WOLFF, *Alttestamentliche Predigten mit hermeneutischen Erwägungen*, Neukirchen Kr. Moers 1956. 132 p. D.M. 5.80.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

INDEXES

GENERAL

Abraham 324, 326
Abū Yūsuf 3
Abulwalīd 98
Accession to the Throne 40ss.
Achish 204s., 208
Aetiology 372ss.
Afendopulo, Caleb 309
Agrippa ii 38
Agrippina (wife of Claudius) 37
Ahatmilku (queen of Ugarit) 219
Ahiram (inscr. of) 327
Akkadian 104, 146, 175, 192ss., 196s., 212, 219, 221, 242, 246, 248, 303, 316, 386, 426
Alalakh (texts of) 325
Al-Djauharī 293
Alfāsi (David) 98
Al-Fīrūzābādī 295
Amalekites 23
Amarna letters 20, 230
Amenhotep iii 207
Amenhotep iv 239, 330
Anat (goddess) 280
Antonius Felix 37s.
Apocalyptic 281ss.
Apollo 280
Apollodorus 207
Aqht 268
Aqiba (Rabbi) 329
Arabic 2s., 6, 98s., 105, 146, 191ss., 211, 230ss., 239, 241, 243ss., 286ss., 436, 444
Arabic, South 190ss., 270, 445
Arabs 324ss.
Aramaic 72, 97s., 104, 146, 193s., 196, 214, 229, 234, 243, 247s., 435s., 444
Archaeology 107ss., 445
Armenian 213
Asher (tribe) 31
Asshurbanipal 204
Aṯtar 303

Baal 270ss., 279ss., 434, 443
Baal Melkart 230
Baal Peor 25
Baptism 439s., 442
Bar Kochba 108, 338, 344, 370, 445
Barbarossa, Frederick 206
Baruch (Apocalyps of) 282s., 438
Bašyatshi 309
Benjamin (tribe) 28, 32s.
Blessing 84s.
Bull 172

Cain 430ss.
Calendar 38
Canon 331
Caphtor 199ss.
Cappadocia 199ss.
Carchemish (battle of) 305, 445
Carians 203s.
Chaos 270, 272ss., 283ss., 442
Claudius 37
Cleanness (ritual) 179ss.
Conditional Construction 69ss.
Confession 91s.
Cos (deity) 280
Covenant 316ss.
Creation 329s., 437, 445
Crete 199, 202, 209
Cult 440
Cult (centralisation of) 10ss.
Curse 85, 89s., 94
Cyprus 199
Cyrus 305
Cyrus (the younger) 207

Damascus Document 71, 425, 428s., 439
Darius i 111
David 439
Dead Sea Scrolls 439, 445
—— DSD 34ss., 308, 425ss.
—— DSH 280
—— DSIa 69ss., 245, 315
—— DS Psalms 35, 39
—— DS Samuelfragments 398s.
—— DSW 213, 215ss., 307, 425, 428
—— 1 QSa 425, 429

Deuteronomy 10ss.
Diaspora 178s.
Dreams 96

El 325
Elefantine Papyri 104, 175, 177, 179, 185
Eleusinian Cult 273
Enthronement 40ss., 269ss., 273ss., 278, 441s.
Enuma Elish 40, 271s.
Esarhaddon 204
Essenes 307s.
'èt 211s.
Ethiopic 99, 190ss.
Excommunication 175ss.
Exile 304ss.
Ezra 186
2 Ezra 281
3 Ezra 215
'èzraḥ 174, 177s., 179, 184

Fall of Man 437
Fertility 438s.

Gad (tribe) 19s., 26s., 29ss.
Gēr 174, 177ss., 184
Gibea 134
Gilead 19ss.
Gilgal 19ss.
Graffitti 337ss.
Grammar 48ss., 69ss., 321s., 425ss., 439

Ḥabiru 27, 325
Hadad 280
Haggada 186
Halakha 186
Hammurabi 201, 426
Haretat i (Nab. king) 346
Haretat ii (Nab. King) 345
Hebrew, postbiblical 8, 70, 72, 97, 193, 211s., 233, 242s., 247
Hedwatha (poet) 217
1 Henoch 38, 215s.
Herod 109
Herodote 203
Hezekiah 110
High place 135, 140, 445
Hittite Texts 118
Homer 194, 204
ḥopšī 403s.
Horemheb 230
Horus 40ss., 45, 47
Hurrite 219, 221

Ibn Ezra 212
Imperfect (Hebrew) 48s., 150
Introduction 331ss.
Invocation 82ss.
Iranian Influence 446
Ishtar 303
Isis 40ss.
Issachar (tribe) 21

Jehoiachin 445
Jerome 331
Jerusalem 11ss., 17s., 107ss., 438, 445s.
Job (Book of) 249ss.
John the Baptist 440
Joseph history 402ss.
Joseph tribes 24, 26, 28, 30ss.
Josephus 34, 107ss., 165, 216, 307s.
Joshua (high priest) 178
Josiah 13, 18, 110
Josian Reform 88
Jotham (fable of) 166, 171
Jubilees (Book of) 38, 215s., 281, 308
Judah (tribe) 21ss.
Judges 119, 136, 143
Justice 327
Justin 438

Karpathos (isle) 199
Kingship 40ss., 113ss., 218s., 440ss.
Kingship (of God) 40ss., 268ss., 330, 441
Koran 3, 239, 290, 295, 300
Krt 268
Kupapa (goddess) 205
Kurt, Benjamin 310
Kythera (isle) 199

Laban 20s.
Levi (tribe) 20ss., 24
Leviathan 268, 275, 283
Levites 10ss., 17
Lexicography 190ss., 242ss., 286ss.
Lycians 203s.

1 Maccabees 108
Magical Texts 83
Manasseh (tribe) 19, 31
Mani 213
Marduk 40, 43ss., 47, 272, 274
Mari texts 201, 316s.
Massebe 438
Megiddo (battle of) 18
Melchisedeq 443
Messiah 282ss., 425ss., 438

Metrum 422s.
Midrash 8, 38s., 98, 106, 186, 437
Molekh 172
Monotheism 1ss.
Mot 270
Muhammed 160
Muhammed ii 310
Muhammed iii 312
Murabbaʿat texts 337ss., 445
Mysticism 328

Name (Divine) 1ss., 82ss., 89, 94, 214s., 325, 327, 386, 432s.
Names (proper) 3, 196s., 297, 372ss.
Naram-Sin 200s.
Nash Papyrus 367
Nehemiah 109
Nero 38s.
New Year 271, 273, 279s., 437, 440ss.
Nuzi texts 219

Oracles 81s., 142ss., 168
Oracula Sibyllina 39
Osiris 40s., 273

Passover 177
Patriarchs 19s., 325
Perfect (Hebrew) 48s., 150
Persian 213s.
Peshiṭta 98s., 447
Petra 326
Pharisees 439
Philistines 202ss.
Philo (Pseudo-) 437
Plato 323
Play on Words 120, 140, 315
Pompey 282
Pontius Pilatus 39, 109
Porcius Festus 38
Prayer 81, 84, 86ss., 91s., 95, 225ss.
Prayer (intercessory) 91, 256
Priest 130s., 168, 215ss., 222
Priestly Code 174ss.
Prophetism 105s., 121, 125, 134ss., 138ss., 142, 159, 161s., 167ss., 222, 328, 421s.
Psalms (of accession to the Throne) 40ss.
Psalms (complaint) 80ss.
Ptolemy ii 208

Qalir (poet) 216
Qāmūs (dictionnary) 293, 295, 297
Qaraites 217, 309ss.
Qerē-Ketib 5, 75, 290
Qimḥi (David) 98, 105, 161

Rabbel II (Nab. King) 344
Rahman (deity) 5
Ramesses ii 205
Ramesses iii 205
Rashi 98, 105s.
Reuben (tribe) 19, 21s., 24ss., 29ss.

Sabbath 223, 308, 437
Sacrifice 327
Sacrifice (*zèbaḥ*) 14ss., 130s.
Sacrifice (*minḥā*) 131
Sacrifice (*ʿōlā*) 14, 16
Ṣadoqites 11s.
Safiye Sultan 312
Samaritan 245, 247
Samaritan Pentateuch 177
Samaritans 178, 186, 315
Sargon (of Akkad) 200
Sargon ii 206
Satan 263
Saul 27, 32, 113ss.
Script (Hebrew) 337ss.
Script (Nabataean) 337ss.
Script (Palmyrenian) 339
Sennacherib 12
Sentence (order in the) 49ss.
Sentence (nominal) 42
Septuagint 3, 22, 64, 71, 77, 83, 97ss., 123, 129, 132, 139, 146s., 156, 160, 204, 207ss., 280, 315, 333, 397ss., 435
Servant of the Lord 440
Seth 40s.
Shaddai 434
Shalmaneser iii 229
Shechem 20ss., 30s.
Shiloh 445s.
Shishak 445
Sign 133
Siloam Tunnel 110
Simeon (tribe) 20ss.
Sirach, Jesus 333
Solomon, 110, 325
Solomon (Psalms of) 282
Solomon (Wisdom of) 333
Sorcerers 89s.
Strabo 204s., 207s.
Sumerian 196
Syriac 99, 192, 195, 214, 231, 436

Tabernacles (Feast of) 6, 278s., 441

Tādj al-ʿArūs (dictionnary) 289ss., 295, 297, 299s.
Talmud 97s., 105, 185, 215, 247, 279, 436
Targum 71, 73, 97ss., 436
Tarphon (rabbi) 438
Tetragrammaton 82
Theology (of OT) 326ss., 335
Thought (Hebrew) 322ss.
Thutmosis iii 408
Tiamat 271, 274
Tiberius 39
Tithes 220
Tiqqun Soferim 5
Typology 446

Ugarit(ic Texts) 61, 84, 191ss., 196s., 201, 218ss., 243, 268ss., 280, 282, 325, 327, 426, 443s.
Urim and Tummim 234, 237

Vow 86s.
Vulgate 98, 331s., 435

Wadd (deity) 5
War 136, 402ss.
Waw consecutivum 6
Wen Amon 222

Xenophon 207

Yahweh-worship 429ss.
Yamm 271s.

Zatatna (of Acho) 229
Zebulun (tribe) 21, 31
Zeus Casios 282
Ziklag 204

AUTHORS CITED

Aalders, G. Ch. 249
Aharoni, I. 407
Ahrens, K. 231
Ajarian 213
Albright, W. F. 26, 84, 134, 191, 201, 229s., 268s., 271, 280, 303, 322, 404, 439, 445ss.
Alt, A. 21, 23, 25, 31, 106, 142, 154, 158, 223, 253s., 258, 261, 264, 325, 404, 438
Aly 113
Anderson, G. W. 443, 447
Ankori, Z. 310
Ap-Thomas, D. R. 225ss.
Arberry, J. 239
Arnold 168
Auvray, P. 321s.
Avigad, N. 215

Baab, J. 257
Babin, J. 444
Barnett, D. 202
Barth, J. 211, 239, 287, 409
Barthélemy, D. 338, 399, 429
Bartholomae, C. 213
Barton, G. A. 3
Batten, L. W. 252s., 263
Baumann, E. 414ss.
——, H. 15
Baumgärtel, F. 250
Baumgartner, W. 191
Beaufort, F. 207
Beer, G. 417
Begrich, J. 316, 319
Beliaev, V. I. 111
Bell, R. 239
Bélot 289
Ben-Ḥayyim, Z. 1
Ben-Iehuda, E. 8, 243ss.
Bentzen, A. 10s., 92, 250s., 258, 406
Benveniste, E. 214
Bergman 27
Bernstein, G. H. 251
Bertholet, A. 5, 178, 233, 250, 435
Bertie, P. 257
Bezold, C. 104
Bič, M. 331ss.
Birkeland, H. 439
Birnbaum, S. A. 337ss.
Blackman 118, 201
Blau, J. 97ss., 211s., 242ss.
——, L. 435
Bleeker, L. H. K. 252
Bloch, R. 186
Blondheim, D. S. 310
Böhl, F. M. Th. de Liagre 373, 392
de Boer, P. A. H. 46, 82, 91s., 232ss., 241, 403, 406, 409, 411, 444, 447
Boman, Th. 322ss.
Bonnet, H. 41
Borger, R. 256
Botterweck, J. G. 248

Boyer, G. 218ss.
Brandenstein, C. G. 408
Breasted, J. 202
Briggs, C. A. 235
Brockelmann, C. 98, 243
Brown-Driver-Briggs 97, 191, 228, 235, 239, 243ss.
Brownlee, W. H. 427s.
Bruno, A. 142, 403, 407
Buber, M. 113ss., 432
Buber-Rosenzweig 126, 155
Budde, K. 113, 115, 125, 129, 132, 134s., 139, 141, 146ss., 152ss., 159ss., 250, 263s., 397, 399, 406ss., 435
Bückers, H. 257
Buhl, F. 250, 258
Burney, C. F. 31
Burrows, M. 73, 107ss., 425
Buttenwieser, M. 252, 263

Cannon 163
Cantineau, J. 348
Carpzov, J. G. 251
Caspari, W. 136ss. 147, 398, 403, 405, 407
Cassuto, U. 4
Castellino, G. 445
Cazelles, H. 177s., 186, 218ss., 222s., 321s., 324ss., 326ss., 335
Ceuppens, L. 249
Charles, R. H. 39
Cheyne, T. K. 230, 234, 251, 258
Clermont-Ganneau, Ch., 337, 342, 353
Cohen, M. 191, 196
Cook, S. A. 230, 232
Cooke, G. A. 178
Coppens, J. 223, 444
Cornill, C. H. 97, 125, 147, 398s., 405, 410
Cowley, A. 104
Cross, F. M. 399, 413
Cuinet, V. 201
Cullmann, O. 323

Dahl 439
Dahood, M. 221
Dalman, G. 134, 350
Danon, A. 309s., 313
Daube, D. 232
Davidson, A. B. 212
Delitzsch, Franz 250
——, Friedrich 146, 193
Devine, M. 263
Dhorme, P. 140, 155, 249s., 257, 263, 397, 403, 405, 407, 409
Dibelius, M. 45
Diez Macho, A. 444
Dillmann, A. 99, 130, 132s., 191s., 195, 417ss.
Dobrowsky, J. 206
Dodd, C. H. 284
Dossin, G. 201, 221
Dozy, R. 239, 295
Driver, G. R. 1, 77, 194, 234, 239, 244, 292, 408, 443s., 447
——, S. R. 72, 76ss., 137, 157, 226, 233s., 236, 238, 241, 247s., 254, 260, 263, 398, 405s., 409, 435
Dürr, L. 322, 326, 442
Duesberg, D. A. 249
Duhm, B. 58, 250, 258s., 262, 304ss.
Dumézil 213
Dupont-Sommer, A. 425
Dussaud, R. 130, 324ss., 364
v. Dijk, J. J. A. 251

Edmonds 201
Eerdmans, B. D. 236
Egiz, J. 311
Ehrlich, A. B. 131, 157, 403, 406
Eichrodt, W. 326, 446
Eissfeldt, O. 58, 61, 64, 113s., 138, 143s., 250, 279, 282, 398ss., 405, 408s., 413, 437, 445
Eitan, I. 291s.
Elliger, K. 392, 407
Eppstein, J. N. 212
Erdmannsdörfer 113
Erman, A. 201
Euting, J. 367
Evans, A. 199, 203s.
Ewald, H. 190

Fascher 169
Fichtner, J. 372ss.
Finkelstein, L. 263
Fischer, A. 294
Fleischer, H. L. 211, 244
Flemming, J. 190
Fohrer, G. 178, 249ss., 318
Forrer 206
Fraenkel, S. 294
Franken, H. J. 82
Freytag 239, 287, 289, 293s.
Frost, S. B. 278
Furumark 203

Galanté, A. 311
Galling, K. 10, 29, 408
Gardiner, A. H. 40, 42s.
Gardner 1, 3
Garstang 210
Gaster, T. H. 277
Gauthier, H. 205
Gehman, H. S. 231, 375
Geiger, B. 98, 213
v. Gelderen, C. 249
Gemser, B. 373
Gesenius, W. 190, 242
Gesenius-Buhl 52, 55, 57, 59, 97, 99, 191, 243ss., 287, 303, 435
Gesenius-Kautzsch 50s., 56, 63, 71, 74, 76s., 102
Gesenius-Kautzsch-Cowley 212, 425s.
Ginsberg, H. L. 315
Ginzburg, L. 98
Glueck, N. 26
Gökbilgin, T. 309
Goethe 155
Göttsberger 131, 139
Götze, A. 118
Goitein, S. D. 1ss.
Goldman, M. D. 232ss.
Goldziher, I. 1
Golius 294
Gordis, R. 192, 290
Gordon, C. H. 83, 192s., 201s., 243, 251, 268ss., 275s., 280, 292
Goslinga, C. J. 397, 403
Gottstein, 99s., 106
Gramberg 113
Gray, G. B. 72, 254, 260, 263
——, J. 268ss., 404, 440ss.
Greiff, A. 234, 237
Grelot, P. 174ss., 303s.
Gressmann, H. 43, 113, 173, 389, 398, 402ss., 408, 435
Grether, O. 82, 372
Grimme, H. 337
de Groot, J. 140, 398
Guillaume 299s.
de la Guilletiére 310
Gunkel, H. 47, 52, 57, 65ss., 80s., 92, 95, 235, 250, 258, 281, 386s., 391
Guthe 418
Gyllenberg 440

Haag, H. 222s.
Hacar, I. Y. 309s., 312
Haghebaert, P. 249
Halevy, J. 191
Hanson, A. & M. 250
Harding, G. L. 337
Harkavy 311
Harkness, G. 251
Hasse, J. G. 251
Haupt, P. 243
Hauret, Ch. 443
Hauter 443s., 447
Hava 289ss.
Heiler, Fr. 81
Heiligstedt, A. 262
Hempel, J. 250, 262s., 384
Henning, W. 213
Herrmann, J. 226, 228s., 235
Hertzberg, H. W. 134, 252, 392
Heurtley 203
Hill, G. F. 208
Höfer 202
Hoelscher, G. 250, 254, 257
Hoffmann, D. 247
Holzinger, H. 133
Hooke, S. H. 440
Hooykaas, J. 262
Horsfield, G. & A. 326
Horst, F. 10
Hubbard, D. 194
Humbert, P. 275, 280, 289, 384, 401, 437
Hupfeld, H. 190
Hvidberg, F. F. 269, 438
Hyatt, J. Ph. 1
Hylander, I. 125, 128ss., 134, 144, 152, 159, 166s., 171, 384, 401

v. Imschoot, P. 222, 326
Istrin, V. 307

Jacob, B. 212
——, E. 326ss., 443
Jakubiec, C. 331ss.
Jastrow, M. 233, 244, 436
——, M. Jr. 251s.
Jaussen, A. 337
Jensen, E. 15
Jepsen, A. 131, 169
Jeremias, J. 284
Jirku, A. 214
Johansson, N. 235s.
Johns, C. N. 109
Johnson, A. R. 244, 439, 440ss.
Joüon, P. 98, 426
Junker, H. 249, 251s., 254, 435, 444

Kahle, P. 217, 315
Kalt, E. 249
Kapelrud, A. S. 269, 438
Kautzsch, E. 250, 327, 415, 417s., 420, 422
Kautzsch, K. 250
Kautzsch-Bertholet 55, 58ss., 63, 97, 155
Kelly, W. 263
Kennedy, A. R. S. 237
King 201
Kisch, G. 437
Kissane, E. J. 259
Kittel, G. 229
——, R. 66, 164, 231, 233, 398, 408, 435
Klein, S. 216
Klostermann, A. 140, 160, 398, 400, 405ss.
Kniesehke, W. 262
Knobel, A. 251
Knudtzon, J. A. 230
Köhler, L. 48, 50ss., 55ss., 97, 99, 191ss., 232, 243ss., 267, 290s., 303, 318, 326
Köhler-Baumgartner 241, 318, 435
Koenig, E. 3, 71, 74, 76, 99, 190, 235, 250, 254, 263, 303, 407, 435
Kohen, A. 309
Komlós, O. 435s.
Kopf, L. 286ss.
Kraeling, E. G. 104, 223, 250, 252s., 258, 260, 263
Kraemer, J. 294
Kramer, S. N. 251
Kratchkovskaia, V. A. 111
Kratchkovskii, I. 111
Kraus, H. J. 28, 47, 50, 53, 390, 394.
Krimi, I. 309s., 313s.
Kroeze, J. H. 252
Küchler, Fr. 81
Kuenen, A. 397
Kuentz, C. 205
Kühl, C. 249ss., 254, 257ss., 263s., 266
Kunik, A. 310

de Lagarde, P. 146, 155
Lagrange, M. J. 337
Lambert, M. 76
Lamparter, H. 252
Landberg 246ss.
Lane, F. W. 229, 232, 234, 287, 289ss., 293s., 299
de Langhe, R. 269
Laqueur 165s.
Larcher, R. P. 254, 257
Laroche, E. 218ss.
La Sor, W. S. 425ss.
Leake 207
v. d. Leeuw, G. 372
Lefèbvre, G. 43
Leimbach 155
Levi, J. 436
Levy-Bruhl 89
Levy-Fleischer 233
Lewy, I. 429ss.
Lidzbarski, M. 342, 345
Lindblom, J. 250, 253, 258, 263, 267, 438
Lipin, L. A. 111
Littmann, E. 191, 337, 386
Ljunggren, O. 235
Lloyd, S. 206
Lods, A. 142, 149, 163, 167, 325, 384
Löhr, M. 405s., 408
Loewenstamm, S. A. 242, 245s.
Ludolf, J. 190, 193s.
Luther, M. 172

Maag, V. 10ss.
Macalister, R. A. S. 342
MacFadyan, J. E. 276
MacHardy, W. D. 447
Macler, F. 364
Macmillan 221
Madan 214
Mallowan 200
Mandelkern, S. 247
Mann, J. 310
Marcus, R. 250,258,263
Margoliouth, D. S. 239s.
Marti, K. 231, 234, 415, 417, 420, 422
Mazar (Maisler), B. 445
Mathew, D. 198
Mauchline, J. 19ss.
Mayer 210
del Medico, H. E. 34ss.
Meek, T. J. 22, 24, 100ss.
Meissner, Br. 372, 386
Mellaart 206
de Menasce, J. P. 213s.
Mendelsohn, J. 403, 413
Mendenhall, G. E. 230
Meyer, E. 29
——, R. 417
Meyer 108
Michel, D. 40ss.
Miklosich, F. 307
Milik, J. T. 338, 344, 399, 425, 429, 445
Miller, E. F. 242

Miskotte, K. H. 263
Mitchell, H. G. 231
Möhlenbrink, K. 30, 373
Möller, H. 249, 251
Montgomery, J. A. 83, 231, 375
Moore, G. F. 389
Moravcsik, G. 311
Morgenstern, J. 216
Mowinckel, S. 47, 53, 80s., 88s., 92, 231, 268ss., 278s., 282, 401, 437, 439, 441s.
Müller, D. H. 191
——, M. 200s.
Mullo Weir 303
Mumford, A. H. 258
Murray, G. 170
Murtonen, A. 1, 4, 8

Nairne, A. 250
Naster 206
Nelson, H. H. 203
Nöldeke, Th. 104, 160, 212, 244, 287, 436
Noroff, A. 111
North, C. R. 440
Noth, M. 3, 10, 25, 29, 31, 43, 57, 130, 151, 157s., 297, 316ss., 372, 374, 439
Nougayrol, J. 201, 218ss.
Nowack, W. 398s., 403, 405s., 408s.
Nyberg, H. S. 49, 51s., 172

Obbink, H. Th. 257
Oesterley, W. O. E. 262
Orr, A. 304ss.

Parker 110
Pascal, P. 307
Paulus, J. 250
Pauly-Wissowa 199, 207
Peake, A. S. 258
Pedersen, J. 82, 90, 322, 404, 408, 437
Perles, F. 247, 406
Peters, N. 249, 263, 398, 405
Peterson, E. 45
Pettazoni 118
Pfeiffer, R. H. 251, 263, 398, 406
Pigulevskaia, N. V. 111
Plöger, O. 437ss.
Porteous, N. W. 322ss.
Press, R. 151, 413
Pritchard, J. B. 229s.
Procksch, O. 234, 250, 263, 326

Rabin, C. 197, 429
Rabinowitz, J. J. 104
v. Rad, G. 10s., 17, 23, 57, 389, 392, 394, 401ss., 405, 410
Rankin, O. S. 263
Rehm, M. 398
Reichert, V. E. 249
Reider, J. 293s.
Ricciotti, G. 251
Ridderbos, J. 50s.
Ringgren, H. 263
Robert, A. 222, 321
Robinson, E. 108
——, H. W. 233
——, Th. H. 154, 250, 262
Rongy, H. 263
Roscher 202
Rosellini 205
Rossell, W. H. 83
Rost, L. 169s.
Rothstein, J. W. 97
Rowley, H. H. 20s., 229, 266, 280, 427, 443ss.
Rubinstein, A. 69ss., 307s.
Rudolph, W. 55, 375, 383
Ryckmans, G. 445
——, J. 223

Sale, G. 239
Salemann, C. 213
San-Nicolo, M. 104
Savignac, R. 337, 350
Schäfers 123
Schaeffer, Cl. 218ss.
Schechter, S. 429
Scheiber, A. 1
Scher, A. 294
v. Schick, G. 243
Schild, E. 1, 386
Schmidt, H. 88, 92, 230, 239, 257, 263
Schrader, E. 204
Schultens, A. 251
Schulthess 99
Schulz, A. 130, 139, 141, 147s., 155, 398, 403, 405ss.
Schwarzenbach, A. 372
Segal, M. H. 1, 70, 138
Seidel, M. 243
Sellin, E. 29, 172, 326, 400, 405s.
Sellin-Rost 249, 263
Siegfried-Stade 435
Silberman, L. H. 429
Simon 440
Simon, M. 250
Simons, J. 108

Sjöberg 438
Skehan, P. W. 445
Skinner, J. 131, 234, 237
Skoss, S. L. 98, 244
Smend, R. 262, 399, 405
Smith, G. A. 234, 407
——, H. P. 76, 150, 160, 397ss., 403, 405s., 408s.
——, W. R. 123, 230ss., 239, 241, 398, 405, 439
v. Soden, W. 165, 303
Sperber, A. 4
Spiegel 43
Stade, B. 398
Starcky, J. 351
Steinmann, J. 442
Stenning, J. F. 73
Sterrett 204
Steuernagel, C. 21, 250, 263, 398, 405, 435
Stevenson, W. B. 251
Stoebe, H. J. 328, 397ss..
Struve, V. V. 111
Studer, G. L. 251
Stuhlmann, H. 251
Sukenik, E. L. 108, 215, 337, 342
Sundwall 208
Szyszman, S. 110s., 309ss.

Täubler, 113
Telegdi, M. S. 214
Terrien, S. 101, 103
Thomas, D. W. 194, 444
Tiktin, H. 156, 403ss., 408
Tolman, H. C. 199
Torczyner, N. H. 146, 155, 247, 251s., 435
Torrey, C. C. 100, 440
Tournay, R. 330
Touzard, J. 321

Ullendorff, E. 190ss.

Valliant, A. 307
de Vaux, R. 397, 405s., 408s., 443s.
Vermès, G. 425
Vincent, H. 337
——, L. H. 107ss.
Vinnikov, I. N. 111
Virolleaud, Ch. 218
Vogt, E. 445
Volz, P. 250s., 254, 257, 440
Vriezen, Th. C. 223

Wainwright, G. A. 199ss.
Walde-Pokorny 248
Walker, N. 211s., 214s.
Waterman 20, 24
Weber, J. J. 250, 254
Weidner 199
Weil, H. M. 220
Weill 110
Weiser, A. 250, 254
Welch, A. 10
Wellhausen, J. 121, 137, 140, 144, 152, 154, 160, 230ss., 241, 250, 324, 397s., 405s., 409
Wernberg-Møller, P. 315s.
Westermann, Cl. 66s.
Wevers, J. W. 80ss.
Whitehouse, O. C. 234
Whitley, C. F. 304ss.
Widengren, G. 446
Wieder, N. 429
Wiener, H. M. 169
Wiesmann 155
Winckler 130
Windfuhr, W. 216
Winter, P. 215ss., 414
Wiseman, D. J. 445
Wolff, H. W. 316ss.
Wright, C. H. H. 231
Wyld, H. C. 238

Yadin, Y. 307
Yalon, H. 245
Yefet, A. 311

Zolli, E. 335
Zorell, F. 303
Zwi Werblowsky, R. J. 105s.

BIBLICAL QUOTATIONS

p.

Genesis
i 182, 330, 386,437
i 1-ii 3 188
i 5, 8 377
i 9 193
i 10 377
i 26s. 430
ii 2 377, 389
ii 7-iv 1 430
ii 19 372
ii 23 374, 383
iii 437
iii 15 318
iii 20 374, 379
iv 1 374, 431
iv 10 16
iv 16 431
iv 17-24 430
iv 17 375
iv 25 374, 379, 430
iv 26 430ss.
v 374
v 1-5 430
v 29 374, 379, 430
viii 22 327
ix 1-17 319
ix 5 189
ix 6 430
ix 27 433
x 14 208
xi 389
xi 7 380
xi 9 374, 380, 385
xii 1 137
xii 3 433
xii 8 432
xiii 4, 8 432
xiii 9 78
xiii 13 432
xiv 19-22 433
xiv 19 426, 439
xiv 22 432
xv 9 316
xvi 389
xvi 7-14 388
xvi 11 374, 379, 385ss.
xvi 14 374, 385
xvi 15 377
xvii 396
xvii 1-14 188

p.

Genesis
xvii 4ss. 374
xvii 5 377, 381ss., 386s.
xvii 12s. 177
xvii 14 176
xvii 15s. 374
xvii 15 377, 381, 386
xvii 17 377, 386s.
xvii 18 74
xvii 19 377, 386s.
xvii 20 377, 387
xviii 12, 15 387
xviii 25 432
xviii 26 78
xix 389
xix 19 328
xix 20 374
xix 22 374, 384
xix 30ss. 384
xix 37s. 374, 387
xx 17 238
xxi 1-6 393
xxi 3 374
xxi 6 374, 387, 393
xxi 28 374, 378
xxi 31 378
xxii 2 137
xxii 7 432
xxii 14 374, 383, 385, 388
xxiii 13 74
xxiv 3 427
xxiv 11 228
xxiv 13 227
xxiv 27 51
xxiv 43 227
xxiv 64 99
xxv 396
xxv 21 240
xxv 25s. 374
xxv 25, 26 378, 381, 387
xxv 30 192, 374, 378, 380, 385, 387
xxvi 18 381
xxvi 20ss. 389
xxvi 20-22 374
xxvi 20 379, 381
xxvi 21 381
xxvi 22 379, 381

p.

Genesis
xxvi 31ss. 374
xxvi 33 385
xxvii 36 374, 378, 387
xxviii 10ss. 374, 388
xxviii 13 51
xxviii 16 6, 388
xxviii 17, 19, 22 388
xxix 376, 378, 381ss., 387, 392, 394
xxix 32-35 374
xxix 32 381,392
xxix 34s. 380, 385
xxx 376, 378, 381ss., 387, 392, 394
xxx 5-24 374
xxx 5s. 380
xxx 6, 11 383
xxx 16, 18, 20 378
xxx 21 377
xxx 23s. 378
xxxi 44ss. 374, 389
xxxi 45-xxxii 1 20
xxxi 47 379
xxxi 48 385
xxxii 396
xxxii 2s. 374, 388
xxxii 8, 11 388
xxxii 29 374, 381, 383, 386s.
xxxii 31 374, 379, 388
xxxiii 1-17 20
xxxiii 17 374, 379, 385
xxxiii 20 388
xxxiv 433
xxxiv 2 20
xxxiv 8 51
xxxiv 21 432
xxxiv 25-31 21
xxxiv 30 20, 432
xxxv 1, 3, 7 388
xxxv 8 374
xxxv 10 377, 381
xxxv 15 377
xxxv 21s. 21
xxxvi 1, 8, 19 378
xxxvi 31, 32-39 57

p.

Genesis
xxxvii 24, 433
xxxvii 2ss. 403
xxxvii 8 55s.
xxxvii 14 403
xxxviii 433
xxxviii 27-30 381
xxxviii 29s. 374, 387
xl 15 106
xli 14 403
xli 39s. 404
xli 45 381, 404
xli 50s. 387
xli 51s. 374, 379, 381
xlii 6 229
xlviii 11 237
xlviii 14 30
xlix 378, 384, 387, 433
xlix 3-4 22
xlix 5-7 432
xlix 5 194
xlix 6-7 22
xlix 8-9 23
xlix 10s. 23
xlix 19 26
xlix 25 212
xlix 26 32
l 11 374, 385, 389

Exodus
ii 1 24
ii 10, 22 374, 379, 381, 387, 393
ii 23 133
ii 25 118
iii 8, 434
iii 1-16 432
iii 7, 9s. 127
iii 12 132
iii 14 1, 4s., 9, 386, 430
iii 15 430
vi 2 430, 434
vi 3 4, 430, 434
xii 1-14 182, 188s.
xii 3, 6 180
xii 15-20 174, 179, 183

p.
Exodus
xii 15-17 188
xii 15 175s.
xii 16 181, 185
xii 18-20 188
xii 18 181, 183, 185
xii 19-20 181
xii 19 175ss.
xii 20 178s.
xii 27 374, 376, 389
xii 38 24
xii 43-49 177, 179, 181, 183, 188s.
xii 49 176
xiv 14 146
xiv 31 159
xv 2 5
xv 11 68
xv 16 242
xv 18 54s., 68
xv 23 374, 379, 385, 388
xvi 182
xvi 1s., 9s. 180
xvi 15 374, 376,390
xvi 22 180
xvi 31 374, 376, 390
xvii 2 376
xvii 7 374, 376, 378, 384, 388
xvii 15 388
xvii 16 5
xviii 3s. 374, 379, 387, 393
xviii 11 117
xviii 14 227
xix 433
xix 4 133, 422
xix 6 436
xix 8 133
xx 2 433
xx 5 420
xx 6-10 221
xx 8-11 188
xx 15 106
xx 25 189
xxi 5 404
xxi 6 220
xxi 11 175
xxi 12-17 175
xxi 12 181, 189
xxi 13s. 189

p.
Exodus
xxi 19 175
xxi 20 181, 189
xxi 22 175, 232
xxi 24s. 181
xxi 24 175, 189
xxi 26ss. 175
xxi 26s. 404
xxii 1-15 175
xxii 6 106
xxii 27 181, 189
xxii 28 246
xxii 30 181, 188
xxiii 12 188
xxiv 1, 9 129
xxv 2s. 183
xxviii 14, 22 436
xxix 26ss. 130
xxx 22-33 182, 188
xxx 33 176
xxx 34-38 182, 188
xxx 38 176
xxxi 12-17 181ss., 188s., 389
xxxi 13ss. 377
xxxii 11ss. 418
xxxii 11 240
xxxii 25ss. 24
xxxiii-xxxiv 8
xxxiii 10 432
xxxiii 19 4s., 9, 433
xxxiv 5 432
xxxiv 6s. 7, 9
xxxiv 6 432
xxxiv 7 328
xxxiv 14 2
xxxiv 21 188
xxxv 1-3 181, 188
xxxv 1s. 183, 185
xxxv 3 179
xxxix 15 436

Leviticus
iii 16s. 179,181, 188
iii 17 179
vi 3 407
vii 15-18 180s.
vii 16-18 188
vii 18 176
vii 19-26 179

p.
Leviticus
vii 19-21 174, 180s., 188
vii 19 183
vii 20s. 175s.
vii 20-22 183
vii 22-27 181, 183
vii 22-26 180
vii 22-25 188
vii 25 176
vii 26 179
vii 27 176
vii 26s. 188
vii 32ss. 130
x 9-11 188
xiii 6-8 188
xvi 181s., 184, 189
xvi 1-34 188
xvi 29-31 180s., 183, 188
xvi 29 177
xvii 1-7 188
xvii 3 176
xvii 4 175s.
xvii 4-6 181
xvii 8s. 183, 188
xvii 8 176, 181
xvii 9 175s.
xvii 10-14 181
xvii 10-12 188
xvii 10 175
xvii 13s. 188
xvii 14 175
xvii 15s. 181, 188
xvii 15 183
xvii 16 175, 183
xviii 181, 183s., 188
xviii 24-30 181, 189
xviii 24-26 177
xviii 26 180
xviii 29 175s.
xix 2 180
xix 5-8 181, 188
xix 8 175s.
xix 15-18 177
xix 18 181, 188
xix 20 175
xix 33s. 177, 181, 188
xix 34 178
xx 188
xx 3, 5 175

p.
Leviticus
xx 6 175, 329
xx 9, 11, 12, 13 175
xx 15s. 175
xx 17 175, 328
xx 18 175s.
xx 22-35 181
xx 22-25 181, 183
xx 24 180
xx 26 329
xxii 3-9 188
xxii 3 175
xxiii 174, 182, 184, 189
xxiii 3 179, 183, 188
xxiii 4-8 188
xxiii 5 189
xxiii 9-14 188
xxiii 14 179
xxiii 15-20 188
xxiii 21 179, 188
xxiii 24s. 188
xxiii 27-32 177, 180s., 188
xxiii 28-32 179, 183
xxiii 29 176
xxiii 31 179
xxiii 34-38 188
xxiii 34 389
xxiii 39-43 188
xxiii 42 177, 389
xxiv 10-16 181, 189
xxiv 10-12 183
xxiv 15s. 183
xxiv 16 177
xxiv 17-22 181, 183, 189
xxiv 19-23 184
xxiv 22 177
xxiv 23 181, 189
xxvi 6 319

Numbers
i 434
i 2, 16-18 180
v 1-4 181, 183, 189
v 11-31 182, 184, 189
vi 181s., 184, 189
vi 24-26 85
ix 1-5 182, 189
ix 6-14 174

p.

Numbers
ix 6-13 180, 184ss., 189
ix 6-8 183
ix 6s. 181
ix 10-14 183
ix 13 175s., 181
ix 14 177s., 181, 189
xi 2s. 374
xi 3 376, 388
xi 4 24
xi 16 129, 227
xi 24s. 129
xi 34 374, 376, 388
xii 33 212
xiii 434
xiii 23 379, 398
xiii 24 383
xiii 26 180
xiv 5 180
xiv 13ss. 418
xiv 39-45 24
xv 1-16 182, 189
xv 14-16 183
xv 16 177
xv 22-30 181ss.
xv 22-31 182, 189
xv 29 177
xv 30 176
xv 32-36 181, 183
xv 32s. 185
xv 33-36 189
xvi 1-3 22
xvi 2 131
xviii 27 246s.
xix 177, 181s., 184, 188s.
xix 1-10 182
xix 11-16 181, 183
xix 11 189
xix 13 176
xix 17-22 182
xix 20 176
xx 5 427
xx 13 374, 377, 384, 388
xx 24 374, 376s., 388
xxi 1-3 24
xxi 2s. 374
xxi 21-32 26

p.

Numbers
xxii-xxiv 25
xxiii 3, 6, 15, 17 227
xxiii 21, 24 25
xxiv 4-7 25
xxiv 7, 20 23
xxv 1-15 236
xxv 1ss. 25
xxv 1-5 374
xxvi 28-34 31
xxvi 33 189
xxvii 1-11 182s., 189
xxvii 8-11 183
xxvii 14 374, 376s. 384, 388
xxviii 1-xxx 1 189
xxviii-xxix 174
xxxi 54 427
xxxii 1, 16 21
xxxii 24-26 21
xxxii 34 26
xxxii 37 21
xxxii 39-42 31
xxxiv 13-15 189
xxxv 9-29 189
xxxv 9-15 182
xxxv 15 179
xxxv 16-29 183
xxxv 29 179
xxxv 30-34 183, 189
xxxvi 1-12 183, 189

Deuteronomy
i 34 420
i 46 25
ii 1, 14 25
ii 23 209
iii 26 415
iv 26, 39 415
v 3 443
vi 5 5
vi 11 436
vi 16 376, 378, 388
vi 21 436
vii 1-6 180
vii 6 436
viii 3 376
viii 4 98
ix 18 231, 436
ix 20 231
ix 22 376, 436
ix 28 418

p.

Deuteronomy
x 8 226
x 14 415
x 15 5
xi 20 178
xi 21 415
xi 29 189
xii 5, 11, 14 12
xii 15 14
xii 18 12
xii 21s. 14, 17
xii 21 21
xii 23s. 17
xiii 6, 10, 16 175
xiv 2 436
xiv 21 181, 436
xiv 22-29 11
xiv 25 221
xv 2 220
xv 12, 13, 18 404
xvi 1 376
xvi 9s. 389
xvii 5 175
xvii 15-17 171
xviii 6ss. 11
xviii 7 10, 12
xviii 15ss. 421
xix 1-13, 15 189
xix 21 175
xxi 21 175
xxi 22 423
xxii 9 246
xxii 22, 29 175
xxii 30 333
xxv 2s. 175
xxvi 443
xxvi 3, 19 436
xxvii 189
xxvii 1-26 178
xxviii 33 158
xxix 19 2
xxix 21 239
xxix 22s. 419
xxx 44ss. 423
xxxi 19 423s.
xxxi 19-21 421
xxxi 20 417
xxxi 28-30 424
xxxii 1-43 414ss.
xxxii 30s. 232
xxxii 51 376, 388
xxxiii 435

p.

Deuteronomy
xxxiii 3 435s.
xxxiii 5 64, 422
xxxiii 6 22
xxxiii 7 22s.
xxxiii 8 376, 388
xxxiii 16 32
xxxiii 19 327
xxxiii 20-21 26

Joshua
i-xii 28
iii-iv 28
v 6 420
v 9 374
vii 384
vii 19 421
vii 25 379, 388
vii 26 374, 379, 385
viii 30-35 29s., 178, 189
viii 33 177s.
ix 6 28
x 6-9, 15, 43 28
xiiiss. 22
xiii-xiv 29
xiii 10, 12, 21 57
xiv 6 28
xv 6 21
xv 18 99
xvii 1s., 11s. 31
xvii 14ss. 31
xviii 1 29
xviii 17 21
xix 1-9 22
xxii 10-12 30
xxii 25 31
xxii 32-34 27, 31
xxiv 29, 157s.
xxiv 15, 22 160
xxiv 25 317s.

Judges
i 26
i 3 22
i 14 99
i 17 22, 374, 385
i 27 31
ii 4s. 374
ii 12 230
ii 15 420
iii 12ss. 25

p.

Judges
iv 2 57
iv 21 99
v 4 65
v 11 327
v 14 23
v 16s. 26
v 31 5
vi 8-10 145
vi 11-24 401
vi 24 388
vi 31 392
vi 32 374, 379, 381, 387, 392
vi 35 151
vii 18 151
viii 1-3 32
viii 5ss. 26
ix 33 137
xi 19
xi 26 20
xii 1-6 32
xii 4 31
xii 15 23
xiii 2s. 401
xiii 2 400
xiv 6, 19 152
xv 9-17 393
xv 14 152
xv 15-17 389
xv 17 374, 388
xv 18s. 374, 393
xv 19 385, 389
xviii 16s. 227
xix-xxi 26
xix 8 289
xix 22 155
xix 29s. 151
xx 1 27
xx 16 409
xxi 8ss. 27

1 Samuel
i 413
i 1 124
i 1s. 400
i 20 374, 384, 387
i 26 226
i 27 374, 384
ii 413
ii 2 420
ii 11-23 117

p.

1 Samuel
ii 16, 20 76
ii 25 235s., 238
ii 34 133
iii 11 117
iii 17 196
iii 20s. 125
iv-vi 117
iv 1 119, 156
iv 3 29
iv 15 172
iv 21 119, 374, 379, 388
v 1 119
vii 127, 157s.
vii 2-17 114
vii 2-14 117ss.
vii 5 172
vii 6 158
vii 7 173
vii 8 149
vii 9 115, 128
vii 8s. 159
vii 10-14 159
vii 12 4, 374, 388
vii 15-viii 114
vii 15-viii 3 120, 153
viii 120ss., 127, 154, 159, 172s.
viii 3 159
viii 4, 5, 6 120
viii 4ss. 172
viii 7 60, 145, 167, 173
viii 8 145
viii 9 168
viii 10s. 172
viii 11-18 171
viii 14ss. 219
viii 18 160
viii 19 172
viii 22 124, 150
ix 114s., 150, 168, 170, 406
ix 1-14 142, 159
ix 1-13 124ss.
ix 1-10 138
ix 1s. 400
ix 2 123, 145
ix 5 133
ix 7 133s., 140

p.

1 Samuel
ix 10 134
ix 12ss. 120
ix 12s. 141
ix 14 124, 127, 141, 150
ix 15-x 8 142, 159
ix 16s. 120, 132
ix 16 123, 126ss., 132, 138, 149
ix 17 128
ix 18 125s., 142
ix 19 126, 131, 141
ix 20 123, 131s.
ix 22-24 129, 131
ix 23s. 130
ix 25 129, 131, 138, 141, 147s.
ix 26-x 1 129
ix 27 124, 132
x 125, 149, 168
x 1-8 132ss.
x 1s. 46
x 1 123, 126, 132, 172, 399, 402
x 3 172
x 5 76s., 141, 148
x 6s. 152
x 8 32, 131, 152, 162
x 9-16 142, 159
x 9 135, 150, 402
x 10s. 140
x 10 135s., 152, 399
x 11s. 139
x 13 141
x 14 135
x 15 141
x 16 115, 141, 146
x 17-27 153
x 17-25 159
x 17 141, 146
x 18s. 145
x 19 158
x 20s. 142
x 22 142, 144, 149
x 23 115, 123, 145
x 24s. 46, 153
x 24 154, 162
x 25 141, 144s., 155s.
x 26-xi 15 159

p.

1 Samuel
x 26s. 153
x 26 123, 147, 150
x 27 115, 123, 140, 147, 151, 172
x 28s. 163
xi 123, 145, 149s., 152s., 159s., 406
xi 1ss. 148
xi 1-3 146
xi 1 150
xi 2 316
xi 3 149
xi 5 147, 150
xi 6 136, 152
xi 7 147, 151
xi 8 147, 149
xi 12-18 29
xi 12-15 32, 156
xi 12s. 153
xi 12 54
xi 14 153, 155
xi 15 143, 153ss., 162
xii 145, 168, 170, 173
xii 1-6 157
xii 1-5 159
xii 1s. 156
xii 1, 2 153
xii 3 158
xii 5s. 158
xii 7 118, 158
xii 8, 10 158
xii 11 119, 159
xii 12 54s., 156s., 159, 173
xii 13-15 145
xii 13 158, 160
xii 14s. 167
xii 14 59, 158, 160
xii 15 160
xii 16 158
xii 17 159s.
xii 18 159, 161
xii 19 160
xii 20 158
xii 21 159
xii 24s. 167
xii 24 158, 160
xii 25 161
xiiis. 164, 168

p.

1 *Samuel*
xiii 1 63, 152
xiii 2s. 163
xiii 2 149s.
xiii 3s. 134
xiii 3 149
xiii 4 32, 150
xiii 5s. 149
xiii 7-15 138, 150, 152, 162, 400
xiii 7 32
xiii 8 137
xiii 10 172
xiii 12 240
xiii 19-22 163
xiv 2 150
xiv 6s. 163
xiv 10 133
xiv 18s. 237
xiv 21, 23 149
xiv 28 139
xiv 29 163
xiv 39 149, 163
xiv 41s. 163
xiv 44s. 153
xiv 45 149, 163
xiv 47-52 114
xiv 47-51 163
xiv 48 23
xiv 52 405
xv 399
xv 12 27, 33
xv 21, 33 33
xvi 412
xvi 1-23 402
xvi 1-13 399
xvi 1 60
xvi 12 192
xvi 14-23 400, 405s., 410
xvi 14s. 408
xvi 18 404, 407
xvi 22 226
xvii 1-xviii 5 397ss.
xviii 1 163
xviii-xxxi 411
xviii 3s. 163
xviii 6 405
xviii 10 137, 153
xviii 12, 14 407
xviii 17ss. 400
xviii 19 196

p.

1 *Samuel*
xviii 20ss. 404
xix 1-7 163
xix 11ss. 404
xix 18 150
xix 20 139, 194
xix 24 140
xx 1-xxi 1 163
xx 1 150
xx 13 407
xx 16 316
xxii 3s. 26, 404
xxii 8 316
xxiii 6 155
xxiii 7 427
xxiii 9-12 237
xxiii 17 54s.
xxiii 28 374, 385, 389
xxiv 21 55s.
xxv 25 8, 372, 374
xxvii 2, 6 204
xxvii 8 23
xxviii 18 23
xxx 1 23
xxx 22 155
xxx 23 212
xxxi 4 408

2 *Samuel*
i 1 23
i 12 118
ii 10 63
iii 1 166
iii 13 404
iii 21 60
iii 35 118
v 4 63
v 5 56s.
v 20 374s., 378s., 382, 385, 389
v 24 76
vi 8 374s., 378, 382, 388
vii 169
vii 27 127
viii 10 426
viii 14s. 56
x 1 57
x 2 328
xii 170
xii 8 78

p.

2 *Samuel*
xii 13 118
xii 24 378
xii 25 374, 378, 381, 388
xiii 3 329
xiv 439
xv 10 46, 50, 52s., 58
xv 20 328
xvi 7 166
xvi 8 59
xviii 15 410
xviii 22 76
xix 6 426
xix 11 146
xix 16s. 150
xx 9 407
xxi 166
xxi 1-14 438
xxi 19 401
xxi 22 212
xxii 37, 40, 48 212
xxiii 1-7 444
xxiii 20 407
xxiii 21 409s.

1 *Kings*
i 170
i 1-4 333
i 5, 13, 17 54s.
i 18 57
i 24s. 46
i 24, 30 54s.
i 34 46
i 35 54s.
i 37 78
ii 11 58
iv 5, 7 227
vi 1 60, 63
vi 37s. 63
viii 73
viii 22 225s.
viii 38, 48, 54 228
ix 73
ix 12s. 389
ix 13 375, 385
x 198
xi 24 57
xi 28 410
xi 31s. 171
xi 37 60

p.

1 *Kings*
xi 42 58
xi 43 57, 63
xii 17 63
xiv 5 76s.
xiv 19s. 57
xiv 19 59
xiv 21 62
xv 1 61
xv 2 58
xv 8 57
xv 9 62
xv 24 57
xv 25 57, 63
xv 28 57
xv 29 64
xv 33 60, 62
xvi 6 57
xvi 8 60
xvi 10 57
xvi 11 64
xvi 23 58, 60
xvi 24 375
xvi 28 57
xvi 29 63
xviii 28 230
xviii 31 386
xx 31 328
xx 41 231
xxii 2ss. 63
xxii 40 57
xxii 41s. 62
xxii 51 57
xxii 52 63

2 *Kings*
i 17 57
iii 1 63
iii 4 104
iii 27 55
vi 5 212
viii 15 57
viii 16 61
viii 17 63
viii 24 57
viii 25 61
ix 6, 12 46
ix 13 46, 50, 53, 59
x 15 212
x 35 57
x 36 58
xi 3 59

	p.
2 Kings	
xi 12	46
xi 17	317
xii 1	63
xii 22	57
xiii 1, 10	60
xiv 1	61
xiv 7	375, 378, 389
xiv 23	60
xiv 25	334
xv 1	61
xv 2, 13	63
xv 23	60
xv 32	61
xv 33	63
xvi 1	61
xvi 2	58
xvii 1	60
xvii 4	131
xvii 34	386
xviii 1	61
xviii 2	63
xviii 23	78
xix 29	133
xx 9	133
xxi 1	58, 63
xxi 19	63
xxii 1	63
xxiii 3	317
xxiii 4-7	11
xxiii 9	11s.
xxiii 31	63
xxiii 34	381
xxiii 36	63
xxiv 8	63
xxiv 12	64
xxiv 17	381
xxiv 18	63
xxv 1, 27	64
Isaiah	
i 2ss.	415
i 7-10	419s.
i 10, 21	422
i 24	420
ii	279
iii 7	70
iii 9	419, 422
iii 13	227
iii 20	436
v 25	78

	p.
Isaiah	
vi	277
vi 6	220
vi 13	438, 444
vii 3	220
x 16	424
x 22	327
xi	283
xii	278
xii 2	5
xiii 19	419
xiv	270
xiv 12	303s.
xvi 3	234
xvi 12	410
xvii 4-6	417
xvii 4	424
xvii 10s.	418
xvii 10	417, 421s.
xvii 12-14	278
xix 20	71ss.
xx 6	202
xxi 6	71
xxi 8	227
xxii 5	427
xxiii 15-18	304
xxiv 21-23	58
xxvi 4	421
xxvii 1	268, 292
xxvii 4	71
xxvii 26	78
xxviii 1ss.	438
xxviii 7	233
xxviii 8	234
xxviii 14s.	438
xxviii 16s.	438
xxix 11s.	73s., 76
xxix 13	78
xxix 15	77
xxx 7	282
xxx 8	77
xxx 14	193
xxxii 1ss.	55
xxxiii 2	243
xxxiv 4	329
xxxiv 6	270
xxxiv 18	316
xxxvi 8	78
xxxvii 30	133
xxxviii 7	133
xxxviii 9	78
xxxviii 21	78

	p.
Isaiah	
xl 6	328
xli 28	76
xlii 23	71
xliii 9	71
xliii 11	420
xliv 2	422
xliv 15	229
xliv 17	229s.
xliv 19	229
xlvi 6	229
xlvii 13	410
xlviii 14	71
xlviii 18s.	74s.
li 9s.	281
lii 7	50, 68
liii 3	444
liii 9	445
liii 10	71
lv 3ss.	440
lv 3	77
lvi 12	77
lvii 14	74
lvii 20	245
lviii 9	71
lx 4	291
lxi 4	154
lxiii 19-lxiv 2	70
lxiii 19	71, 75
lxiv 1	70
lxiv 2	69s.
lxv 8	73s., 76
lxvi 9	78
lxvi 22	329
Jeremiah	
i 11	6
ii 6	421
ii 12	415
iii 21	418
iv 22	421
v 1	78
v 9	420
v 21	421s.
v 27s.	422
v 28	417
v 29	420
ix 8	420
xi 20	422
xii 5	244
xiii 16	421
xiii 23	195

	p.
Jeremiah	
xiii 25	418
xvi 7	254
xviii 20	226
xxii 5	420
xxii 10-xxiii 4	166
xxii 11	59
xxii 15s.	55
xxiii 5	59
xxiii 14	419
xxiii 16	106, 422
xxiii 21	105
xxiii 29	106
xxiii 30	105
xxiii 33	315s.
xxiii 35	106
xxv 1	422
xxv 9-12	305
xxv 11s.	304
xxv 16	421s.
xxvi	333
xxix 10	304s.
xxxi 3	328
xxxi 31	329
xxxiii 21	59
xliv 26	420
xliv 29	133
xlvi 10	270
xlvii 4	201s., 209
xlvii 6	242
xlviii 2	242
xlix 18	419
l 40	419
li 13	292
lii 31	64
Ezekiel	
i 14	97
vi 6, 14	179
viii 11	129, 241
xiv 7	77
xvi 46s.	237
xvi 46, 49	419, 422
xvi 51	419
xvi 52	236
xvi 53	422
xvi 55	419, 422
xviii 7	104
xviii 13, 20	175
xx 12	188
xx 33	55
xxi 6-10	420

p.

Ezekiel
xxi 8, 13ss. 422
xxi 13-22 420
xxi 25 97
xxiv 17 254
xxv 16 209
xxviii 23 231
xxix 3ss. 281
xxix 3 282
xxxii 2ss. 281s.
xxxiv 16 417
xxxiv 23 218
xxxiv 25-29 318s.
xxxiv 30 319
xxxvi 5 246
xxxvi 22-28 329
xxxvi 25 181, 189
xxxix 17, 19 270
xliv 3 211
xliv 21 188
xlv 18-20, 21, 25 188
xlvii 21-23 189
xlvii 22s. 178
xlvii 22 177

Hosea
ii 4s. 422
ii 4 329
ii 10 422
ii 20 317ss.
ii 21 327
iv 6 418
iv 11 421
v 7 420
v 11 158
v 14s. 420
vi 3 422
vi 4 328
vi 5 420
vii 5 421
viii 14 420
ix 4 254
ix 10 25, 421
ix 15 154
x 2 420
xi 1, 3 421
xi 6 420
xii 6 2
xiii 5ss. 421
xiii 6 422
xiii 12 419, 422

p.

Joel
iv 18 283

Amos
i-ii 334
i 279
ii 279
ii 10 172
iii 2 420
iv 1 158, 417
iv 2 420
iv 4 33
iv 11 419
v 5 33
vi 8 420
vii 7 420
viii 2 6
viii 8 245
ix 7 202, 209
ix 13 283

Jonah
ii 334
ii 4s. 246

Michah
i 3 65
i 4 67
ii 1-5 438
iv 1-3 279
iv 7 58s.
vi 2ss. 415
vi 8 328
vii 3 2
vii 16 146

Nahum
i 12 280

Habakkuk
i-ii 280
iii 280
iii 3 65
iii 8 280

Zephaniah
i 7s. 270
ii 5 209
iii 15, 17 279

Haggai
ii 13 182, 189

p.

Zechariah
i 12 304, 306
vii 334
vii 2 240
vii 5 304
viii 334
viii 21 240
xii 10 334
xii 11 270
xiii 6 231
xiv 13ss. 278
xiv 16s. 441

Malachi
i 9 240
i 10 71

Psalms
ii 283, 332, 442
ii 7s. 46
iii 2 80
iv 92ss.
v 7 426
vi 2 81
vii 4-6 88
vii 18 81
viii 330
viii 3 426
ix 4, 5, 6, 7 275
ix 11 84
x 3 89
x 7 89, 436
xii 94ss.
xv 332
xvi 95s.
xvi 5 435
xvii 332
xviii 442
xviii 37, 40, 48 212
xx 85
xxii 10s. 244
xxii 15, 16, 18 91
xxiii 3 84
xxiv 441
xxv 8 4
xxv 11 84
xxvi 1-6 90
xxvi 10 89
xxvi 12 81
xxviii 81
xxviii 3 89
xxviii 7 87

p.

Psalms
xxix 441
xxix 3, 10 276
xxx 9 91
xxxi 332
xxxi 4 84, 418
xxxi 23 246
xxxiii 21 84
xxxv 11 88
xxxvi 13 87
xxxvii 22 175
xxxviii 6, 8 91
xl 7 220
xlii 4, 7 418
xlii 8ss. 276
xlii 11 91, 418
xliv 6 85
xliv 21 86
xlv 12 76
xlvi 277, 279
xlvi 1-5 276
xlvi 6-11 277
xlvii 53, 67, 411
xlvii 3 274
xlvii 9 46, 50, 52
xlviii 9s. 441
l 4 415
li 92
liv 3 85
lv 12 436
lv 13, 21s. 89
lviii 11 420
lix 4s. 90
lx 8ss. 418
lxiii 5 86
lxv 6 276
lxv 7 276s.
lxv 9-13 276
lxviii 332, 441
lxviii 5 84, 194
lxviii 10s. 65
lxviii 18 439
lxviii 19 67
lxviii 32 439
lxix 4, 24 91
lxxii 14 436
lxxiv 7 84
lxxiv 12 275
lxxiv 13-15 275
lxxiv 15ss. 275
lxxvii 14, 17s. 65
lxxix 6 86

p.
Psalms
lxxix 9 84, 419
lxxix 10 420
lxxx 19 86
lxxxii 276s.
lxxxii 2-4, 5 275
lxxxiii 84
lxxxiv 442
lxxxiv 4 47
lxxxviii 6 299
lxxxviii 10 91
lxxxix 277, 442
lxxxix 5s. 46
lxxxix 6-18 276
lxxxix 9s., 11s., 18 275
lxxxix 19ss. 276
lxxxix 39-46 442
xci 85
xci 14 86
xciii 53, 57, 65s., 273s., 277, 441
xciii 1 46, 50, 52
xciv 1 420
xcv 6 228
xcvi 53, 57, 65s., 277
xcvi 3 274
xcvi 4s. 275
xcvi 10 47, 50, 52s., 274s.
xcvi 11 274
xcvi 13 278
xcvii 57, 65ss., 277
xcvii 47, 50, 52s.
xcvii 7 274s.
xcviii 2, 7 274
xcviii 9 278
xcix 57, 65s., 441
xcix 1 47, 50, 53
xcix 16 86
ci 442
cii 6 91
ciii 5 154
ciii 15, 19 51
ciii 19-22 275
civ 275, 330
civ 7ss. 276
cv 1 86
cvi 8 84, 418
cvi 28-31 236
cix 332

p.
Psalms
cix 2s. 89
cix 5 90
cix 21 84
cix 23s. 91
cx 46, 283, 442s.
cxi 9 83
cxiii 1s. 83
cxv 1 418
cxviii 442
cxviii 10 85
cxviii 14 5
cxviii 26 86
cxix 58 240
cxxiv 86
cxxiv 4s., 8 275
cxxix 8 84
cxxx 3 92
cxxxii 11s. 46
cxxxiii 2 407
cxxxiv 3 439
cxxxv 1 83
cxxxix 11 212
cxlii 7 420
cxliii 11 84
cxlvi 6-9 68
cxlvi 10 55s., 68
cxlvii 16 245
cxlix 2 245
cxlix 5-9 441

Job
i-ii 10 253, 255, 262
i 2 260
i 3 259s.
i 4 259
i 5 258s.
i 6 258
i 8 258s.
i 9 258, 262
i 10-12 259
i 10 260
i 11 259, 263
i 13-19 264
i 13 259
i 16 258
i 21s. 254, 263
i 21 259, 263
i 22 258s.
ii 1 258s.
ii 2 262

p.
Job
ii 3 258ss.
ii 4 259s., 262
ii 5 259
ii 7 102
ii 9s. 258s., 263
ii 8 260
ii 11-13 253, 257s., 264, 266s.
ii 11 260
iii 4 245
iii 5 244s.
iv 12 105s.
iv 19 103
v 6 103
vi 2 5
vii 5 102
vii 21 103
viii 19 103
ix 33 101
xi 19 240
xii 9 258
xiv 8, 19 103
xvi 18 16
xvi 19 101s.
xvi 20 101
xvii 16 103
xix 25-27 100ss.
xx 11 103
xx 27 415
xxi 103
xxi 18 105
xxi 26 103
xxvi 12s. 268
xxviii 2 103
xxviii 28 258
xxx 23 100
xxx 30 102
xxxi 1-xli 6 253
xxxi 11, 28 233
xxxiii 23 101
xxxviii-xli 258
xxxviii 1-xxxix 12 259
xxxviii 1 106, 259 262, 265s.
xxxviii 12ss. 36
xxxix 19-30 259
xl 1 258
xl 2 259
xl 3-5 259, 261
xl 3, 6 258

p.
Job
xl 6-14 259
xl 23 244
xlii 1 259
xlii 2s. 259, 261
xlii 5s. 259, 261
xlii 6 262
xlii 7 106, 265, 267
xlii 7-9 252s., 255, 257ss., 264, 266
xlii 10-17 252s.
xlii 10 254s., 257, 259ss., 266
xlii 11 254ss., 259ss., 266
xlii 12-15 255
xlii 12s. 260
xlii 12-17 257, 262
xlii 15 259

Proverbs
iii 10 245
vii 13 240
viii 2 227
viii 15 54s.
x 3 2
xiv 34 328
xviii 22 70
xix 6 240
xx 21 290
xxi 29 240
xxii 29 195
xxiv 30-34 221
xxv 10 328
xxix 13 436
xxx 1-5 251
xxx 22 55s.

Ruth
i 8 78
i 13 8
i 20 8, 375
ii 5s. 227
iii 4 76
iv 17 375

Song of Songs
v 10 192
vii 3 293
viii 6 2

p.

Ecclesiastes
iv 12 436
iv 17 221
v 1, 3ss. 221

Lamentations
ii 18 242
iv 6 419

Esther
ii 4 55
ii 7 378
iii 7 378
viii 1 378
ix 1, 24 378
ix 26 375, 389

Daniel
ii 46 229
iii 5-28 229
vi 10 228
vii 7ss. 281
vii 21 439
ix 2 304, 306
ix 24-27 304
xi-xii 281
xi 16 77

Ezra
ii 36-39 216
v 1 334
x 1 231

p.

Nehemiah
ii 4 226
iii 34 178
iv 4-6 334
v 7, 10 220
viii 9 378
ix 2s. 225
ix 5 226
ix 7 378
ix 21 98
x 32 220
xii 1-7 215
xii 6, 19 216
xiii 26 378

1 *Chronicles*
i 11-16 209
i 19 375, 378s., 382
i 27 378
i 34 378, 386
ii 7 378, 384
ii 55 378
iii 4 56
iv 9s. 375, 378
iv 9 382
vii 23 375, 378s., 382
xi 4 378
xiii 11 375, 382
xiv 11 375, 382
xiv 15 76

p.

1 *Chronicles*
xviii 10 426s.
xxiv 7-18 215ss.

2 *Chronicles*
v 20 378
vi 73
vi 12s. 226
vi 13 228
vii 14 73, 78
xii 13 56
xv 8 154
xvii 5 104
xx 2 378
xx 6 227
xx 9 72s.
xx 26 375, 378, 382, 385, 389
xxii 1 56
xxv 12 378
xxxiii 12 240
xxxv 25 333
xxxvi 20 306
xxxvi 21 304, 306
xxxvi 22 306

Matthew
i 21 386
iv 12-17 284
vi 5 225
ix 35 284
xi 10 334

p.

Matthew
xii 24-30, 47-50 284
xiii 3-8, 31ss. 284
xxv 31-46 284

Mark
i 15 284
iii 23ss. 284
iv 3-8, 26-29, 30-32 284

Luke
i 5 400
i 8 215
i 26s. 400
vii 27 284
viii 5-8 284
ix 2 284
xi 17ss. 284
xiii 18ss., 20ss. 284
xviii 11, 13 225

John
xix 37 334

Romans
iii 7s. 237

2 *Corinthians*
xii 20 89

James
iii 1-12 89